كلمات في مئويّة «المشرق»

تأخذني الرعشة وتتملّكني الاستحالة عندما آخذ القلم لأكتب هذا التقديم في بداية مئويّة المشرق. قليلة جدًّا مجلّات الأيّام الخوالي، الآتية من القرن التاسع عشر، الصامدة في وجه الزمن العسير، المجتازة في هذا الشرق عتبة المئة من الأعوام. إنّه تحدّي الاستمراريّة وتحدّي الكتابة. بدأت المشرق وقد أُسند أمر تحريرها وإصدارها إلى الأب لويس شيخو اليسوعيّ، فارتبطت مسيرتها بشخصه مدّة طويلة، كما ارتبطت الكثيرات من المجلّات الأُخريات بأصحابها وغابت معهم. إلّا أنّ المشرق استمرّت مع رهبان وأدباء آخرين، كونها أثبتت ذاتها بِساحة علم وإيمان وفكر، ومنبر نهضةٍ وبناء. توقّفت عن الصدور مدى عشرين عامًا وصمتت في سنوات الحروب اللبنانيّة، إلّا أنّها عادت ثمرة إرادةٍ هادفة، لتشارك في حمل قضايا الدين والدنيا.

* * *

مئة عام من عمر المشرق هي تاريخ طويل شهد عزّ الدولة العثمانيّة فأفولَها واندثارَها إثر الحرب العالميّة الأولى، ثمّ دخول المنطقة دوّامة الحلّ الاستعماريّ الذي تلاشى مع الحرب العالميّة الثانية، تاركًا وراءه قضيّة فلسطين وشعبها. هذه المجلّة - على ما يوضحه مقال مديرها في ما قدّمته إلى الثقافة العربيّة - كانت ركنًا ولو متواضعًا، من أركان النهضة العربيّة التي أرادت للإنسان في هذا المشرق أن يستجمع ذاته ويدرك قواه فيحقّق آماله في صنع تاريخه وبناء مستقبله. إلّا أنّ تلك النهضة، وإن عمّقت تفكيرها في موضوعات اللغة والأدب والشعر والثقافة والحرّيّة ودور العقل، فإنّها لم تستطع أن تتحوّل إلى واقع سياسيّ اقتصاديّ اجتماعيّ موضوعيّ عبر نشوء الدول والأوطان.

* * *

مئة عام من عمر المشرق وقضايا البلاد هي موضوع نقاش وتفكير. إنّها قضيّة الهُويّة والتعدّديّة والديموقراطيّة؛ قضيّة علاقة الدولة بالمجتمع

المدنيّ؛ قضيّة موقع الثقافة (أهي كلّ شيء؟) ودورها في بناء الإنسان والمجتمع، وفي نقد الذات ضمن أُطُر الحرّيّة وعلاقة الثابت بالمتحوّل؛ قضيّة الخروج من الجهل والتعصّب والفقر. ولا شكّ في أنّ دخول الحلول العسكريّة والعنف والتطرُّف المسرحَ السياسيّ - الاجتماعيّ، جاء جوابًا، كما في الأمس، عن أزمات متلاحقة وجدت نفسها في طريق مسدود الإنسانُ فيها الضحيَّة.

* * *

مئة عام من عمر المشرق كانت في خدمة المسيحيَّة والكنيسة بوجه خاصّ. فالكنيسة حقّقت الكثير عبر تطوير مؤسّساتها وإعادة بناء ذاتيَّتها المميّزة وإيمانها وتراثاتها. إلّا أنّ العديد من القضايا الأساسيّة ما زال ينتظر التفكير العميق في الصلاة لبلوغ الأجوبة المعقولة المقبولة. الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان الذي أعلنه البابا يوحنّا بولس الثاني يُعيد اليوم إلى الأذهان مهمّات العمل الكنسيّ الكاثوليكيّ في لبنان ودول المشرق. إنّها قضايا التلاقي أو الوحدة الآتية بين الكنائس، التحرُّر من العقليّة «الذمّيَّة» والانتماء إلى العالم العربيّ والإسهام في بناء ثقافته، تطوير الخطاب اللاهوتيّ الأصيل المرتبط بالواقع الشرقيّ والدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ، تحديد الموقف من العلمنة و«العَوْلَمة» (العالم بأسره صار قريةً صغيرةً بفضل وسائل الإعلام والاتّصال). ويبقى أنّ الإرشاد الرسوليّ يدعو، قبل أيّ أمر، إلى تلك النهضة الروحيّة التي هي مفتاح معالجة الوضع المسيحيّ الصعب.

* * *

هكذا، وأمام هذا الكمّ من القضايا، تستمرُّ مجلّتنا عبر مختلف كتّابها، وإسهام مجلس تحريرها المتنوّع، في حمل مشعل الفكر والإيمان. إنّه إسهام متواضع، علمًا أنّ التواضع هو علامة المشاركة والمسؤوليّة والغلبة على الأنانيّة والفرديّة. بهذه الروح تنطلق المشرق في مئويّتها الثانية: كلمة التمسُّك بالأصيل، والحوار، وتوطيد العيش معًا.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ



الأب لويس شيخو اليسوعيّ
(١٨٥٩ - ١٩٢٧)

مجلّة «المشرق» بين الأمس واليوم (١٨٩٨-١٩٩٨)
إستمراريّة وتطوّرات

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ *

منذ مائة سنة بالتمام، وفي مطلع الشهر الأوّل من العام ١٨٩٨، صدر بِكْرُ أعداد مجلّة المشرق البيروتيّة بعد أن اتّخذ اليسوعيّون قرار إصدارها قبل خمس سنوات[١]. وكانوا قد خاضوا ميدان الطباعة والنشر في لبنان منذ نحو نصف قرن، إذ طبعوا كتابهم الأوّل بالعربيّة في بيروت العامَ ١٨٤٨ وأتبعوه بعد ذلك بعشرات من أمثاله[٢]، كما أنّهم باشروا إصدار صحيفة البشير في العام ١٨٧٠. إلاّ أنّ الرهبان شعروا بأنّ هذه الدوريّة وتلك المنشورات لم تكن كافية، ورأوا أنّ الحاجة ماسّة إلى ظهور مجلّة كاثوليكيّة واسعة الآفاق شاملة الموضوعات، تواكب حاجات العصر وتقف إلى جانب مثيلاتها العلمانيّة التي بدأت تتكاثر في بيروت والمشرق. ولعلّ صدور المقتطف في العام ١٨٧٦ والهلال وصيفتها في ١٨٩٢، كان الحافز على إطلاق مبادرة اليسوعيّين[٣].

(*) مدير مجلّة المشرق ودار المشرق

(١) ثبت لنا، بعد مراجعة محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة، أنّ فكرة إنشاء المشرق تبلورت حوالى العام ١٨٩٢. راجع مقالنا: كميل حشيمه، «اليسوعيّون ومجلّة المشرق: تاريخ وأعلام»، المشرق، ٦٥ (١٩٩١)، ص ٩-١٠.

(٢) Sébastien Ronzevalle, S.J., *L'Imprimerie Catholique et son œuvre en Orient*, Beyrouth, 1903.

(٣) توقّفت المقتطف عن الصدور في آخر العام ١٩٥٢. أمّا الهلال فما زالت تصدر في العاصمة المصريّة، وهي الآن أقدم صحيفة عربيّة على قيد الحياة، تليها مباشرة مجلّة المشرق.

عشرة عقود من عمر المشرق انقضت، فلا بدّ من وقفة تأمّل: لرفع آيات الشكر أوّلًا إلى العزّة الإلهيّة، فمنها كلّ بادرة خير ومنها فيضُ النِعَم التي نالتها مجلّتنا طوال حياتها المديدة. ثمّ لا بدّ من هذه الوقفة لاستعراض المنجّزات، فيتشجّع الخَلَف بما يراه من مآثر السلف، كما لا مندوحة عن مراجعة الماضي والتدقيق في طيّاته لتقويم العمل وإصلاح ما طرأ من خلل سعيًا للأفضل.

أوّلًا: مسيرة في أربع مراحل

إن استجلينا صفحات المشرق لِرَسْم صورتها في السنوات الغابرة، لاحظنا أنّ المجلّة مرّت بمراحل أربع، اتّسمت كلُّ واحدة منها بطابع مميّز سوف نستشفّه من خلال عرض سريع، ثمّ ننتقل، في قسم ثان من مقالنا هذا، إلى التقييم والتقويم.

١ - المرحلة الأولى: مع الأب لويس شيخو (١٨٩٨-١٩٢٧)

انطلق شيخو بالمجلّة وهو في الأربعين من عمره، موفور الهمّة، مكتمل العدّة الثقافيّة والعلميّة، وقد طار صيته بين الكتّاب والعلماء الشرقيّين منهم والمستشرقين. فأصدر صحيفته في البدايات مرّةً كلَّ خمسة عشر يومًا بهيئة كرّاس أنيق الطباعة تناهز صفحاته الثماني والأربعين، فتؤلّف في نهاية العام مجلّدًا ضخمًا بنحو ألف ومائتَي صفحة، مشفوعًا بفهارس منوّعة دقيقة، أحدها بمحتويات السنة مرتّبة بحسب تواريخ ظهورها، والآخر بأسماء كتبة المجلّة ومقالاتهم، والثالث بالمطبوعات التي ورد وصفها، والرابع والأخير لموادّ السنة مرتّبةً على طريقة حروف المعجم. وقد سار شيخو طوال حياته على أسلوب الفهرسة هذا ونهج خلفاؤه جميعًا النهج عينه حتّى يومنا. وظلّت المجلّة تصدر مرّتين في الشهر حتّى نهاية عامها العاشر، ثمّ راحت تصدر، مع حلول العام ١٩٠٨، مرّة واحدة في الشهر بحيث تبلغ صفحاتها السنويّة ألف صفحة.

أمّا هدف المجلّة المنشود وأسلوب العمل فيها فقد بيّنهما شيخو في

المشرق

مجلّة كاثوليكية تصدر مرّتين في الشهر برسوم وتصاوير عند اللزوم

تحتوي مباحث علمية وادبية وفنية

بادارة آباء كليّة القديس يوسف لصاحب امتيازها الاب لويس شيخو اليسوعي

السنة الاولى

١٨٩٨

قيمة الاشتراك ١٢ فرنكاً لبيروت و١٥ فرنكاً للخارج

طبع في بيروت بالمطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين سنة ١٨٩٨

AL-MACHRIQ

REVUE CATHOLIQUE ORIENTALE BIMENSUELLE

Sciences — Lettres — Arts.

Sous la direction des Pères de l'Université St Joseph

Paraissant le 1 et le 15 de chaque mois

en un fascicule de 48 pages, grand in-8°

avec illustrations selon les besoins du texte.

PREMIÈRE ANNÉE

1898

Prix de l'abonnement annuel: Beyrouth 12 francs — Union postale 15 francs.

BEYROUTH

Imprimerie Catholique

1898

(الصفحة الأولى من عدد المشرق الأوّل).

مقالته الافتتاحيّة[٤]، وممّا قاله: «إنّ اسم مجلّتنا الجديدة ينطق بنفسه عن غايتنا ويقوم مقام لائحة مطوّلة، إذ آثرنا باختياره أن نبيّن لأهل الوطن أنّ جلّ مرغوبنا التحرّي لكلّ الأبحاث المتعلّقة بالشرق والطوائف الشرقيّة ونفضّلها على سواها لئلّا يقال إنّ الغريب أدرى بما في البيت من أهله، لا سيّما ولا نزال نرى كثيرين من الأجانب يعكفون على تتبّع أخبار بلادنا واستبطان أحوالها». ولبلوغ هذه الغاية كانت خطّة أصحاب المجلّة «وضع المقالات التي رأيناها أنسب لفائدة العموم وأوقع لديهم مع تهيئة عدّة فقرات ونُبَذ جامعة لشذور آداب الدنيا والدين ومصنّفات تاريخيّة وفنيّة ولغويّة وطبيعيّة وغير ذلك من المعارف لم نستثنِ منها سوى السياسيّة ومتعلّقاتها». وأضاف شيخو إلى ذلك رغبتَه في رفد المجلّة بما يصدر عند الغربيّين من شريف الأعمال والاكتشافات في جميع الميادين، ليقتدي بهم أبناء الشرق ويسيروا في معارج العمران والحداثة. واتُّخذ للمجلّة شعارٌ من الكتاب المقدّس هو الآية: «إنّ الله نور وليس فيه ظلام البتّة»[٥].

وما إن صدر العدد الأوّل من المشرق حتّى تواردت على الإدارة رسائل المهنّئين والمنشّطين من كبار رجال الدين والدنيا وصفوة علماء البلاد والمستشرقين[٦]. ومن مظاهر تقدير العامّة والخاصّة وَفْرَةُ المشتركين الذين سرعان ما ناهز عددهم الخمسماية بعد مدّة وجيزة، كما أنّ عدد المجلّات التي بادلت رصيفتها الجديدة زاد على الأربع والثلاثين في أوروبّا وأميركا، إضافةً إلى مجلّات البلاد الشرقيّة[٧].

إلّا أنّ الدولة العثمانيّة سعت غير مرّة لعرقلة سير المجلّة. وبالرغم

---

(٤) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ١-٤.

(٥) رسالة يوحنّا الأولى، ١/٥.

(٦) أطلب نماذج من تلك الرسائل في المشرق ١٨ (١٩٢٠)، ص ٢ و٣ باللغة الإنكليزيّة في آخر المجلّد. وثمّة مقتطفات ممّا كتبه مستشرقون بالإيطاليّة والفرنسيّة والألمانيّة. واطلب أيضًا: كميل حشيمه، «من رسائل الأدباء والمستشرقين إلى الأب لويس شيخو»، في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١-٤٣٢.

(٧) شيخو، «عمل المشرق في ربع قرن»، المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٧. Séb. Ronzevalle, *op. cit.*, p. 133-134.

من حياد أصحابها عن المسائل السياسيّة، فقد أُوقفت الصحيفة عن الصدور ثلاث مرّات لبعض عبارات لم يتنبه إليها شيخو أو غفل عنها المراقب قبل الطبع. بل صدر الأمر مرّة بتعطيل المشرق بدون أن يُعرَف السبب، فقضي على مديرها استئناف طلب الرخصة لإعادة إصدارها، ولم تعد المجلّة إلى الظهور إلّا بعد مضيّ شهرين وبتوسّط السفارة الفرنسيّة. وكان شيخو لا يجري إلّا «بكلّ حذر لئلّا يعثر القلم بإيراد بعض الألفاظ الملغاة من القاموس العثمانيّ كالحرّيّة والاستبداد والمَلِك ومُراد وحميد وغيرها كثير كما بيّنها المرحوم سليم سركيس في كتاب نوادره غرائب المكتوبجي»[٨].

ويتابع شيخو قائلًا: «وكان آخر عهدنا مع الدولة التركيّة في خريف سنة ١٩١٤ وقد كاد يصدر العدد الأخير من المشرق لسنتها السابعة عشرة، فلم تنجزه إلّا بعد الحرب إذ أُقفلت مطبعتنا الكاثوليكيّة ووضع الأتراك يدهم على كلّيّتنا»[٩].

ولمّا وضعت الحرب أوزارها في نهاية ١٩١٨، أعدّ شيخو عدّته لاستئناف العمل وصدرت المجلّة في مطلع ١٩٢٠ منطلقةً بمجلّدها الثامن عشر، تُزوِّد القرّاء، على نحو ما فعلت سابقًا، المقالات الدينيّة والجدليّة والفلسفيّة والاجتماعيّة والأثريّة والأدبيّة واللغويّة والفنّيّة، وتفرد صفحات مطوّلة لمراجعة آخر ما يصدر من الكتب. كما أنّها تابعت خطّتها العزيزة على مؤسِّسها، وهي نشر المخطوطات القديمة التي تُعنى بشؤون الشرق. فممّا صدر من قديم النصوص ونال استحسان العلماء وشكرهم: في الفلسفة وعلم اللاهوت، نصوص لأبي قرّة وبولس الراهب وعبد يشوع ويحيى بن عديّ وحُنَين بن إسحٰق؛ وفي التاريخ كتابات لصالح بن يحيى وابن صاعد الأندلسيّ؛ وفي الأدب لابن مرزبان والثعالبيّ؛ وفي الشعر ديوانَيْ سلامة بن جندل والسموأل؛ وفي اللغة وفقهها كتبٌ للأصمعيّ

---

(٨) المشرق، ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٧.

(٩) م. ن.

وأبي زيد الأنصاريّ ونور الدين الحُصَين. وما هذا إلّا غيضٌ من فيض.

أمّا الذين ساهموا في تحرير المجلّة فأربى عددهم على الثلاث مائة وجميعهم، إلّا في ما ندر، من ذوي الاختصاص المشهود لهم بسعة المعرفة وصرامة التدقيق في البحث. وإنّنا نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، أبرزهم:

فمن رجال الإكليروس المطارنة أفرام الرحمانيّ الذي أصبح بطريركًا على السريان الكاثوليك، وجرمانس معقّد مؤسِّس الجمعيّة البولُسيّة، وبولس سلمان صاحب المقالات العديدة في شؤون شرق الأردنّ، ويوسف الدبس رئيس أساقفة بيروت المارونيّ، وعبدالله الخوري المارونيّ، وإقليمس يوسف داود السريانيّ، وأدّي شير الكلدانيّ. ومن الكهنة الخوري أسقف جرجس شلحت السريانيّ الحلبيّ، والمونسنيور يوسف العلم وله في المجلّة قصائد عديدة ومقالات فقهيّة، والآباء أدّي صليبا أبرهينا العراقيّ، وإسحٰق أرملة السريانيّ المؤرّخ، وأنستاس الكرمليّ الذي حرّر عشرات المقالات في اللغة والأدب وأحوال الشعوب، وتوما أيّوب الحلبيّ، وقسطنطين الباشا المؤرّخ، وبطرس ورفائيل البستانيّ، وإسطفان البشعلانيّ الذي أنشأ عددًا من الروايات الأدبيّة، ولويس بليبل المؤرّخ، وتيموثاوس جقّ، وإبراهيم حرفوش، وميخائيل الرجّي، وبطرس رفائيل، وعبد المسيح زهر، وبطرس ساره، وأنطونيوس شبلي، وسليمان صائغ الذي أصبح في ما بعد مطران الكلدان في الموصل، والشاعر الكبير الخوري يوحنّا طنّوس، وبطرس عزيز، ويوسف علوان المرسل اللعازريّ، ويوسف العمشيتيّ، وبطرس غالب، ومارون غصن، وبطرس فرج صفير، ويوحنّا مرتا من كهنة اللاتين في القدس، والأب أغسطينس مرمرجي الدومينيكيّ، وجرجس منش الحلبيّ.

ومن العلمانيين، الأدباء والشعراء: الأمير شكيب أرسلان، حبيب إسطفان، مخائيل موسى ألوف، فؤاد أفرام البستانيّ، الشيخ أحمد تقيّ الدين، الشيخ سليم الدحداح، عبدالله رعد صاحب المقالات في أحوال

الحبشة، حبيب زيّات، يوسف إليان سركيس، يوسف السودا، رشيد وسعيد الشرتونيّ، الأمير محمّد فؤاد الشهابيّ، يوسف غصوب، فليكس فارس، يوسف غنيمة العراقيّ، إدوار مرقص عضو المجمع العلميّ العربيّ بدمشق، عيسى إسكندر المعلوف، شبلي الملّاط.

وقد نشر علمانيّون آخرون من أصحاب الاختصاصات العلميّة مقالات قيّمة شائقة. ففي علم الآثار كتب الأمير موريس شهاب؛ وفي العلوم الفيزيائيّة حرّر المهندس أنطوان باز؛ وفي الزراعة والنبات سليم أصفر، وفي علم المعادن إسكندر طحيني؛ وفي الصنائع والفنون يوسف غنّام ثابت؛ وفي التجارة والاقتصاد ميشال إلياس سماحة وخليل فتّال وتوما كيّال؛ وفي الطبّ وتدبير الصحّة كتب نطاسيّون لامعون في زمانهم، الدكاترة: إسبيريدون أبو الروس، نجيب أصفر، فيليب بركات، أمين الجميّل – وله إلى ذلك مقالات روحيّة ولغويّة –، شاكر الخوري، كامل سليمان الخوري، حبيب الدرعونيّ، توفيق سلهب.

وبالإضافة إلى الأدباء الشرقيّين، فقد ساهم في المجلّة عدد من المستشرقين الكبار، نذكر منهم: المؤرّخ الأب كيرلّس شارون (كارالفكسي)، الخوري جرجس گراف (Graf) الألمانيّ مؤلّف الموسوعة الشهيرة تاريخ الآداب المسيحيّة العربيّة[10]، الروسيّ إغناطيوس كراتشكوفسكي، فريتس كرنكو، بيار گيك (Guigues) الأستاذ في كلّيّة الطبّ اليسوعيّة – بيروت، لويس موسيل (Musil)، هنري نيگر (Nègre) زميل الدكتور گيك السابق ذكره، مرتين هرتمن.

أمّا الرهبان اليسوعيّون الذين ساهموا في تحرير المشرق فهم بضع عشرات، وفي طليعتهم الأب لويس شيخو الذي كانت له حصّة الأسد. وممّن آزرَه، وكلّ باختصاصه، الآباء: شارل أبيلا (علم اللاهوت الأدبيّ والعقيديّ)؛ خليل إدّه، شقيق رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة إميل إدّه (لغة، أدب، فلسفة، إسلاميّات)؛ بولس پيترس (Peeters) العالم البولّانديّ (پير

---

(١٠) *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur.*

القدّيسين وتاريخ الكنيسة القديمة)؛ فردينان توتل (أدب، تاريخ، اجتماعيّات، دينيّات)؛ لويس جلابِرت (آثار)؛ ميشال جُوليان (آثار مسيحيّة)؛ بولس جُوُون (Joüon) مدرِّس اللغة العبريّة (آثار شرقيّة)؛ يوسف خليل (مقالات لاهوتيّة وتقويّة)؛ أنطون ربّاط (تاريخ، أدب، لاهوت)؛ سبستيان رونزفال (آثار، تاريخ، كتابات قديمة)؛ لويس رونزفال (Ronzevalle)، شقيق السابق (لغة، تاريخ، علوم)؛ كُودفروا زُمُوفِّن (Zumoffen) السويسريّ الجنسيّة (طبيعيّات وجيولوجيا)؛ أنطون صالحاني (عقيدة، أخلاقيّات، أدب، لغة)؛ سليمان غانم (أدبيّات)، بطرس دي ڤراجيل (de Vregille) كتبَ الكثير من المقالات العلميّة؛ موريس كُولَنْجِت (Collangettes) كتب في العلوم والرياضيّات؛ هنري لامنس (عشرات المقالات في التاريخ السوريّ واللبنانيّ وفي اللغة والعلوم الإسلاميّة على أنواعها)؛ كَبْريال لُوڤِنْك (Levenq) كتب في التاريخ؛ أَلِكْسِي مالُون (تاريخ الأقباط وطقوسهم ولغتهم)؛ لويس المعلوف (فلسفة)؛ يوسف منسّى (تربية، أخلاقيّات)؛ رينه مُوتِرد (آثار سوريّة ولبنان)؛ رفائيل نخله (أدب، لغة، علوم، شؤون ثقافيّة ودينيّة)[١١]. وإذ نكتفي بهذه الأسماء نشير إلى أنّ شيخو استعان بكثيرين غيرهم من بين إخوانه اليسوعيّين ممَّن كانوا يعملون إلى جانبه في لبنان أو بعيدًا في فرنسا وروما وغيرهما من الأماكن.

مع هذا العدد الغفير من المساهمين المختصّين بمختلف ضروب العلم، كان من السهل على المشرق أن تفي بالعهد الذي قطعته على نفسها يومَ انطلقت. وقد دأب شيخو في السنوات الثماني الأولى على استهلال كلّ عام جديد بنظرة إلى ما سبق، يقوّم فيها الإنجازات الماضية ويحدّد معالم الطريق للسنة المقبلة[١٢]. وقد عَدَل عن هذه العادة لمّا ثبت له أنّ العجلة باتت على سكّتها تسير كما رُسِم لها. وبعد مضيّ ثلاثين سنة على

(١١) للمزيد عن هؤلاء اليسوعيّين وسواهم، راجع كميل حشيمه: «اليسوعيّون ومجلّة المشرق...»، المشرق ٦٥ (١٩٩١)، ص ٩-٣٤.
(١٢) أطلب مثلًا المشرق ٢ (١٨٩٩)، ص ١-٤.

ولادة المجلّة، ومع ختام المجلّد الخامس والعشرين الصادر في نهاية العام ١٩٢٧، أسلم الأب لويس شيخو روحه إلى ربّه في السابع من كانون الأوّل (ديسمبر)، مطمئنًّا إلى ما قدّمت يداه من عمل مبرور مشكور كما بدا ذلك من خلال مقاله الجامع وتقويمه الشامل المعنون «عمل المشرق في ربع قرن»[١٣]. كان العمل هذا إنجازَ جبابرة حقًّا، لذا خصّصناه بالتفاصيل الموسّعة، لا سيّما أنّه وضع الأُسس التي استمرّت عليها المجلّة في مراحلها اللاحقة.

٢ - المرحلة الثانية: ١٩٢٨-١٩٥٠

خَلَفَ المؤسِّس في الربع القرن الثاني من حياة المشرق أربعة مديرين من رفاقه اليسوعيّين تعاقبوا حينًا وتناوبوا حينًا آخر. وأوّلهم كان المستشرق البلجيكيّ العلّامة هنري لامنس الذي تبوّأ منصبه مدّة ستّ سنوات، وتبعه الآباء رينه مُوترِد الفرنسيّ عالم الآثار، فالأب رُويير شدياق اللبنانيّ، فالأب بُول كُورُون (Coron) مدير المطبعة الكاثوليكيّة، يعاونهم نفرٌ من العلمانيّين المثقّفين، أبرزهم تلميذ شيخو وصديقه العلّامة فؤاد أفرام البستانيّ. وقد أُتيح لكلّ من موترد والشدياق أن يتبوّأ الإدارة على دفعتَين، في حين تسلّم كورون منصبه في أواخر زمن الحرب الكونيّة الثانية فأصدر من المجلّة أربعة أعداد خاصّة بدت بحلّة مختلفة عن سابقاتها، وإخراج فنّيّ ملحوظ، وعدم انتظام في مواعيد ظهورها. أمّا ما خلا ذلك من الأعداد فلم يطرأ عليه شيء من التغيير في الشكل، إلّا أنّ عدد الصفحات السنويّة تدنّى إلى سبعمائة، ثمّ إلى نحو ستمائة وخمسين مع حلول العام ١٩٣٤، وصارت المجلّة آنذاك تصدر أربع مرّات في السنة[١٤].

---

(١٣) المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٥ وما يليها.

(١٤) يلاحَظ أيضًا من جهة الشكل تطوّرٌ لا يخلو من دلالة. فلمّا كانت المقالات في المرحلة الأولى يلي بعضها بعضًا حيثما ينتهي في الصفحة، باتت في المرحلة الثانية لا تبدأ إلّا في مطلع الصفحة لتكون كلّ منها مستقلّة عن سابقتها. وذلك يتمّ على تحسين في الإخراج من جهة، وعلى تأكيد فرادة كلّ مقال من جهة أخرى.

AL-MACHRIQ · REVUE ARABE · BEYROUTH

Nouvelle série. N° 1. JANVIER - MARS 1946

المشرق

مجلة عربية تبحث في الآداب والعلوم

تأسست في العام ١٨٩٨ سلسلة جديدة الجزء الاول . كانون٢ - اذار ١٩٤٦

فهرس المواد

المطبعة الكاثوليكية . بيروت . لبنان

(فهرس أحد أعداد المشرق في سلسلتها المؤقتة ١٩٤٤ - ١٩٤٦).

وطوال ربع القرن المذكور ظلّ هدف المشرق المعلّن ثابتًا، تنبئ به جملةٌ وجيزة مطبوعة على ظهر ورقة الغلاف تقول إنّ رائد المجلّة هو «خدمة لبنان وسائر البلدان الشرقيّة دينًا ولغةً وتأريخًا وثقافةً عامّة». وهذا ما تمّ بالفعل، إذ تطرّق المؤلّفون إلى جميع الموضوعات التي عُني بها سابقوهم في المرحلة الأُولى، مع ما توجّب من تكييف يلائم متطلّبات العصر وروحه الجديدة. ومن هذا المنطلق قلّ عدد المقالات الجدليّة على نحو ملحوظ حتّى كاد أثرها يزول. وتلاشت أيضًا، أو كادت، المقالات العلميّة المبسّطة لأنّها لم تعد ضروريّة كما كانت في مطلع القرن حيث المدارس قليلة ووسائل التواصل نادرة. وعلى العكس، ازداد عدد المقالات التي تُعنى بالأدب والشعر الحديث والتاريخ والإسلاميّات وعلم الآثار والفنون ومنها السينما، واتّسمت بما تفرضه عليها شخصيّة كلّ مدير، إذ تُطبَع المجلّة بطابعه الخاصّ من حيث يدري أو لا يدري.

أمّا الكتّاب الذين لفتوا بمقالاتهم الأنظار في تلك المدّة، فمنهم مَن ورد ذكره قبلًا، لا سيّما فؤاد أفرام البستانيّ ويوسف غصوب في الأدب، وحبيب زيّات والآباء إسحٰق أرملة وأنطونيوس شبلي وهنري لامنس في التاريخ، والأمير موريس شهاب والأب رينه موترد في علم الآثار؛ ومنهم مَن جاء جديدًا، نخصّ بالذكر أغزرهم مادّةً أو أشهرهم صيتًا: المطران أغوسطين البستانيّ، الآباء الكهنة فريد جبر اللعازريّ (فلسفة)، أثناسيوس الحاج الباسيليّ الشويريّ (تاريخ)، لويس الخازن (فقه وتاريخ)، لويس خليل (تاريخ، أدب، اجتماعيّات)، بولس سباط (تاريخ)، منصور عوّاد (تاريخ)، نيقولاوس قادري (آباء الكنيسة)، بولس قرألي (آباء الكنيسة)، بولس مسعد (تاريخ).

وممّن برزت أسماؤهم من الأدباء غير رجال الدين: عثمان أمين، بطرس البستانيّ، محمود تيمور، جبرائيل جبّور، القانونيّ أنور حاتم، إدوار حنين، لحد خاطر، أمين خالد، يوسف أسعد داغر، حليم دمّوس، أسد رستم، محمّد أحمد طلس، الشاعر سعيد عقل، القانونيّ شكري القرداحي، كرم ملحم كرم، صلاح لبكي، رشدي المعلوف، صلاح الدين

المنجّد، رشيد نخله.

ونذكر من المستشرقين: رجيس بلاشِير، إلياس جون جِيبّ، جان ستاركي، جان سُوفاجِيه، يوسف شَخْت، غاستُون ڤِيت، إسطفان لِيڤي پروڤنسال؛ ومن الآباء اليسوعيّين: فليكس سُوانيون، إسطفان لاتُور، أندرِه لُوجنيسال وبولس مُوترِد.

٣ – المرحلة الثالثة: ١٩٥١–١٩٧٠

في مطلع العام ١٩٥١ تسلَّم الأب إغناطيوس عبده خليفة إدارة المشرق وظلّ في منصبه حتّى أوائل ١٩٧٠، إذ انتخب مطرانًا ونائبًا للبطريرك المارونيّ، فخلفه الأب كميل حشيمه لتصريف الأعمال حتّى نهاية العام، حيث قرّر رؤساء الرهبانيّة اليسوعيّة إيقاف المجلّة «حتّى إشعار آخر»، كما ورد في عدد السنة الأخير، ليتسنّى إعادة النظر في الأساليب والتوجّهات. إلّا أنّ الحرب المدمّرة التي عصفت بلبنان وأودت بحياة عدد غير قليل من اليسوعيّين، أجّلت إعادة الصدور حتّى سكوت المدافع وعودة بعض الهدوء في مطلع العام ١٩٩١.

وعندما تولّى الأب خليفة منصبه الجديد، كتب في مطلع العدد الأوّل من ١٩٥١ معلنًا برنامج المجلّة وقوامه التمسّك بالروح التي وجّهت المشرق سابقًا، مع المحافظة على معالجة الموضوعات المتخصّصة، وتَناوُل شؤون الساعة أيضًا لمساعدة المثقّفين «على اكتشاف وجهةٍ لهم في التفكير والحياة»[١٥]. وصدرت المجلّة ستّ مرّات في السنة بمجموع صفحات يُناهز السبعمائة وخمسين، وبدت بغلاف شرقيّ المظهر جميل حافظت عليه وما زالت حتّى يومنا هذا.

وقد تميّزت تلك الحقبة بظاهرة جديدة هي إدراج مقالات باللغة الفرنسيّة لبعض المستشرقين ممّا طبع المجلّة بطابع التخصُّص المركّز. وقد ساعد في ترسيخ تلك الظاهرة التوسُّع أحيانًا غير قليلة بحجم المقالات،

(١٥) المشرق ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢.

فكانت صفحات بعضها الكثير تتعدّى السبعين، ولم يندر أن نُشِرَت في العدد الواحد دراسات ومخطوطات بحجم كتاب كبير[١٦]. وهذا ما اعتبره بعضهم خروجًا جزئيًّا على خطّ المجلّة التقليديّ لأنّه بمضاعفة الأحجام تقلّ فسحة التنوّع. وقد يكون هؤلاء على حقّ أو قد لا يكونون، فإنّما الأمور رهن مواقيتها.

ومهما يكن، فقد ساهم في رفد المجلّة بالدراسات القيّمة كوكبةٌ من العلماء بين رجال دين ودنيا، نذكر بعضهم: الآباء فرنسيس البيسريّ (طقوس وعقيدة)، يوسف حتّي (فقه كنسيّ)، مخايل ضومط (فلسفة)، أنطون طربيه (عقيدة)، أنطون حميد موراني (فلسفة)، وهؤلاء الخمسة أصبحوا لاحقًا أساقفة من أحبار الكنيسة المارونيّة. وكذلك الآباء إسحٰق أرملة (تاريخ)، لويس بليبل (تاريخ)، مبارك ثابت (تاريخ)، ميشال الحايك (تاريخ، أدب، إسلاميّات)، يوسف حبيقة (لغة سريانيّة وتاريخ)، مخايل الرجّي (تاريخ وطقوس)، بطرس ساره، إغناطيوس سركيس، أنطونيوس شبلي، أنطوان ضوّ (كتبوا جميعُهم في التاريخ)، نيقولاوس قادري (نصوص الآباء)، يوسف قوشاقجي (ترجمة الكتاب المقدّس).

ومن الآباء اليسوعيّين: جاك پلاسّار (علم الفلك)، موريس تالون (آثار)، فردينان توتل (أدب، تاريخ، اجتماع)، كميل حشيمه (أدب)، جان دانيلو الذي أصبح كردينالًا في ما بعد (عقيدة)، ڤيكتور شلحت (فلسفة)، كارلوس شدّ (تاريخ)، جان كابلُّوس (عقيدة)، فرنان دِه لانڤِرسان (عقيدة)، أندره لوجنيسال (شؤون اجتماعيّة)، جان مِصريان (عقيدة وشؤون أرمنيّة)، رفائيل نخله (لغة وأدب). وكانت بالطبع حصّة الأسد للأب خليفة الذي دبّج بضع عشرة مقالة عالج فيها شؤون بين فكريّة

---

(١٦) مثلًا: مقال ميشال حايك: «الراهبة هنديّة»، المجلّد ٥٩ (١٩٦٦)، ص ٥٢٥-٧٣٤ (٢١٠ صفحات)؛ مقال إميل أبي نادر: «الخوري حنّا طنّوس»، المجلّد ٦١ (١٩٦٧)، ص ٦٤٧-٧٧٨ (١٣٢ صفحة)؛ مقال الأب إغناطيوس عبده خليفة: «كتاب العلم الطبيعيّ ليوسف بن شمعون الحصرونيّ المارونيّ»، المجلّد ٦٢ (١٩٦٨)، ص ٤٩٣-٨٩٤ (٤٠٠ صفحة ونيّف).

واجتماعيّة ولاهوتيّة، بالإضافة إلى نَشْرِه عددًا كبيرًا من المخطوطات، معظمها يمتّ إلى التصوّف الإسلاميّ.

ومن العلماء والأدباء غير الإكليريكيّين نذكر من أبناء الشرق: ألبير زكي إسكندر (الطبّ عند العرب)، عادل أنبوبا (الرياضيّات عند العرب)، فؤاد أفرام البستانيّ (أدب)، لحد خاطر (تاريخ)، حبيب زيّات (تاريخ)، كوركيس عوّاد العلّامة العراقيّ (ببليوغرافيا وخزائن الكتب)، بشر فارس (فنون إسلاميّة)، ماجد فخري (فلسفة إسلاميّة)، رياض المعلوف (شعر وتاريخ)، عيسى إسكندر المعلوف (تاريخ وتراث)، جرجي إبراهيم نصر (تراجم أعلام لبنانيّين)، عثمان يحيى (تصوّف إسلاميّ)، يوسف إبراهيم يزبك (تاريخ).

ومن المستشرقين الأب ألبير ڤان دِن براندن (كتابات عربيّة قديمة)، شارل بِلّا، وكان يكتب بالعربيّة مباشرةً (أدب عبّاسيّ)، الأب توما بُوا الدومينيكيّ (أحوال الأكراد واليزيديّين)، بيار رُونْدُو (اجتماع)، مارتينيانُو رُونكالّيا (تاريخ الأقباط وعقيدتهم)، الأب جان ستاركي (الديانات الساميّة).

٤ – المرحلة الرابعة: ١٩٩١ –...

عادت المشرق إلى الصدور في العام ١٩٩١ بعد توقّفها القسريّ الذي لمّحنا إليه في مطلع الفقرة السابقة، وصادف رجوعها إلى النور حلول مناسبتَين مهمّتَين، إذ كانت الرهبانيّة اليسوعيّة تحتفل في تلك السنة بمرور ٤٥٠ عامًا على تأسيسها و٥٠٠ عام على مولد مؤسّسها القدّيس إغناطيوس دِه لُويولا. فانتهزت الإدارة الجديدة الفرصة لإصدار عدد مميّز أربت صفحاته على الخمسمائة (٥١٨ بالتمام)، وأُفردت فيها مقالات خاصّة بالمناسبات الثلاث، بالإضافة إلى موضوعات أُخرى فكريّة وتاريخيّة واجتماعيّة وأدبيّة وفلسفيّة، إلى معالجة شؤون مسكونيّة وإسلاميّة، وتعريف موسّع بمؤلّفات حديثة تطرّقت إلى شؤون حسّاسة. فبدا ظاهرًا منذ الانطلاق أنّ المجلّة كانت «مؤمنة بأهمّيّة الاستمرار على

خطّة السلف، لما نجم عنها من ثمار وافرة أثقلت آلاف الصفحات على مدى اثنين وسبعين عامًا، وبضرورة شقّ سبل جديدة في الأسلوب والمضمون تُطوّر القديم وتكمّله»[١٧].

وأضاف لسان حال المجلّة موضحًا الخطّة التي رُسِمت لها: «فلا بدّ أوّلًا أن تحافظ المشرق على ما ثبّته الدهر في نهجها القديم، وستظلّ مجلّة ثقافيّة جامعة تُعنى بشؤون الدين والدنيا، لا سيّما ما هو منوط بالشرق، تعالج الأدب والتاريخ واللغة والفنون والعلوم وتنشر المخطوطات المغمورة. وهي في كلّ ذلك إنّما تسعى إلى ملاحظة واقع الحياة الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة وظواهرها، فتحلّل التيّارات والتطوّرات، وتبدي الرأي وتتّخذ الموقف. وإلى ذلك ستجتهد في ترقّب علامات الأزمنة لاستجلاء المستقبل والمساهمة في تشييد بنائه، معتمدةً دائمًا أبدًا سابق شعارها: «إنّ الله نورٌ وليس فيه ظلمةٌ البتّة»، مستندةً إلى الحوار أكثر منها إلى الجدال، مؤثرةً الانفتاح والخروج إلى الآخرين على الانزواء والاكتفاء بالذات»[١٨].

وبالفعل سارت المجلّة في سنواتها السبع الأخيرة (١٩٩١-١٩٩٧) بموجب البرنامج هذا والروح هذه، وتجلّى انفتاحها ببادرة جديدة في ما يتعلّق بإدارتها. فقد بقي للمشرق مدير، هو كاتب هذه السطور، ولكن وقف إلى جانبه رئيس تحرير، هو الأب سليم دكّاش، ويعاونهما أمين سرّ وهيئة واسعة من المستشارين يُعوَّل عليهم باستمرار. وهذه الهيئة تشمل اثني عشر عضوًا نصفهم من اليسوعيّين ونصفهم الآخر من الشخصيّات الأكاديميّة البارزة في جامعات مختلفة، كما أنّ المستشارين ينتمون إلى لبنان وسورية ومصر، وهي الدول الثلاث التي يشملها إقليم الشرق الأدنى في الرهبانيّة اليسوعيّة.

وعلى نحو ما رُوعِي التنوّع في تشكيل هيئتَي الإدارة والاستشارة،

---

(١٧) المشرق ٦٥ (١٩٩١)، ص ٣-٤.
(١٨) م.ن.، ص ٤.

سهر المعنيّون على تنويع مصادر المقالات، فتعدّدت جنسيّات المؤلّفين وانتماءاتُهم الفكريّة والمذهبيّة. وقد أجرينا حول هذا الأمر إحصاءًا طريفًا نرى أنّه لا يخلو من فائدة على غير صعيد. وفي ما يلي نتائجه:

توزيع المؤلّفين بحسب فئاتهم وأعدادهم

المؤلّفون	من ١٨٩٨ إلى ١٩٧٠ (٦٤ مجلّدًا)	من ١٩٩١ إلى ١٩٩٧ (٧ مجلّدات)
اليسوعيّون الشرقيّون...	٢٦=٤,٢٥٪	١٦=٢١,٦٢٪
اليسوعيّون الغربيّون أو المستشرقون	١٠٢=١٦,٦٣٪	٢٠=٢٧,٠٣٪
كهنة آخرون شرقيّون...	١٦١=٢٦,٢٧٪	٧=٩,٤٦٪
كتّاب شرقيّون مسيحيّون...	٢١٤=٣٤,٩١٪	١٥=٢٠,٢٧٪
كتّاب شرقيّون مسلمون...	٣٨=٦,٢٠٪	١٣=١٧,٥٧٪
كتّاب مستشرقون...	٧٢=١١,٧٤٪	٣=٤,٠٥٪
المجموع...	٦١٣=١٠٠,٠٠٪	٧٤= ١٠٠,٠٠٪

ويدعونا هذا الجدول إلى إبداء جملة من الملاحظات:

أ - كانت حصيلة نسبتَيْ اليسوعيّين الشرقيّين والمستشرقين توازي في الحقبة الأُولى ٢٠,٨٨ بالمائة من المجموع، في حين ارتفعت إلى ٤٨,٦٥ بالمائة في الحقبة الثانية. وهذا الارتفاع قابله بالطبع تدنٍّ في نِسَب ثلاث من الفئات الأُخرى: الكهنة الشرقيّون، الكتّاب الشرقيّون المسيحيّون، المستشرقون. وهذا الأمر طبيعيّ. فالإكليريكيّون كانوا يكثرون الكتابة في المشرق مطلعَ القرن وحتّى منتصفه لأنّ المجلّات المعنيّة بالشأن المسيحيّ ذات المستوى كانت قليلة، أمّا اليوم فزاد عددها زيادةً ملحوظة لا سيّما بهمّة الرهبانيّات الشرقيّة و«الرابطة الكهنوتيّة». وكذلك صار لغير الإكليريكيّين إمكانيّة النشر في عدد كبير

من المجلّات الرفيعة المستوى التي تصدر عن الجامعات وسائر الهيئات الفكريّة والثقافيّة.

ب- وعلى العكس يُلاحظ ارتفاع نسبة اليسوعيّين الشرقيّين، وهو أمر يفسَّر في ضوء تشديد الرهبانيّة اليسوعيّة المتزايد على الانخراط في الثقافة العربيّة عامّةً والمشرقيّة خاصّة.

ج - من منطلق انفتاح الرهبانيّة المتنامي على الثقافة العربيّة والإسلاميّة يُفهم ارتفاع نسبة الكتّاب المسلمين في المجلّة. وما شرعت به المشرق منذ سبع سنوات، لا بل قبل ذلك، يحاكي توجيهات الإرشاد الرسوليّ التي رسمها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني للمسيحيّين اللبنانيّين، ومن خلالهم لجميع المسيحيّين المشرقيّين، لينفتحوا ويساهموا مع إخوانهم المسلمين في بناء وطن مشترك وثقافة مشتركة.

د - زيادةً على ما ورد في الجدول، تجدر الإشارة إلى أنّ الكتّاب الثلاثة والسبعين الذين ساهموا أخيرًا في تحرير مقالات المشرق يتمون إلى ستّ عشرة دولة: الأردنّ، إسبانيا، إيطاليا، بلجيكا، تشيلي، سورية، العراق، فرنسا، فلسطين، لبنان، مالطا، المجر، مصر، نيجيريا، هولندا، الولايات المتّحدة الأميركيّة. وهذا بدون شكّ دليل انفتاح وشموليّة.

هـ- وأخيرًا، لاحظنا من جرّاء الإحصاء ظاهرة جديدة اتّسمت بها المجلّة في طورها الأخير، وهي دخول العنصر النسائيّ بكثافة في صفوف محرّريها. فقد رصدنا أسماء سبع سيّدات، وجميعهنّ من حملة الشهادة الجامعيّة الأعلى، في حين لم نسجّل في المراحل الثلاث الأُولى سوى اسمَيْن فقط[١٩]. وهذه الظاهرة الجديدة هي أيضًا من علامة العصر عامّةً ومن مواصفات المشرق الجديدة خاصّة.

---

(١٩) السيّدة الأولى هي الراهبة كليمنتين خيّاط، روت حوادث جرت في عين إبل - جنوب لبنان - في المشرق ١٨ (١٩٢٠)، ص ٧٧٩ وما يليها؛ والثانية هي روز حاوي، كتبت عن «الملكات العربيّات قبل الإسلام»: م.ن. ٤٢ (١٩٤٨)، ص ٢٨٩ وما يليها.

ومن الظواهر الجديدة التي اتّسمت بها المرحلة الأخيرة إصدار أعداد خاصّة يركّز فيها على محور معيّن أو ما يُعرف أيضًا بالملفّ. فبالإضافة إلى ملفّ السنة الأولى الخاصّ بالرهبانيّة اليسوعيّة، كان ثمّة ملفّات عن حقوق الإنسان (١٩٩٢)، الدين (١٩٩٣)، الرسالة البابويّة بهاء الحقيقة (١٩٩٤)، التربية (١٩٩٥)، اللغة العربيّة (١٩٩٦)، علم لاهوت الأديان (١٩٩٦).

تلك كانت جولتنا عبر المراحل التي مرّت بها **المشرق**، تجلّت لنا من خلالها الخطّة التي سارت عليها، والأقلام التي حبّرت صفحاتها، وما طرأ عليها من تعثّر أو تحسين أو تجديد. بقي لنا أن ننظر الآن مليًّا إلى مضامينها، وكيف عُولجت، وما ظهر فيها، هي أيضًا، من تطوّرات.

ثانيًا: معالمُ أساسيّة وتقويم

جميع الذين تعاقبوا على إدارة المشرق أصرّوا على التزامهم النهجَ الذي رُسم في البداية، فأعلنوا أنّهم سيتناولون، في أبحاث المجلّة، كلّ ما يمتّ إلى قضايا المشرق خاصّةً، ماضيه وحاضره، لإعلاء شأن الثقافة في البلاد، بالإضافة إلى بناء صرح الإيمان وتثبيت المُثُل الأخلاقيّة العُليا. فكيف عالجوا تلك الشؤون، وهل أفلحوا؟

للإجابة عن هذا السؤال المزدوج، ولتسهيل التقويم، سنجمع الموضوعات التي خاضت فيها المجلّة، في أقسام أربعة نرى أنّها تشمل الكلّ وتختصره، وهي: اللغة العربيّة؛ فنشر المخطوطات العربيّة القديمة لا سيّما المسيحيّة منها؛ فالآداب والعلوم كافّة: من أدب، وتاريخ، وعاديّات، ورحلات ثقافيّة، وعلوم طبيعيّة واقتصاديّة، وفنون؛ فالعلوم الدينيّة والفلسفيّة وما يواكبها من تيّارات فكريّة تتعلّق بجوهر الإنسان وتطلّعاته الروحيّة.

١ - «المشرق» واللغة العربيّة

شغُف مؤسّس المشرق، منذ حداثته، بلغة الضاد، ولا عجب فهو

ابن ماردين من أعمال ديار بكر، القبيلة العربيّة العريقة التي دانت مدّةً بالمسيحيّة. وعلى الرغم من أنّ أبناء منطقته كانوا بمعظمهم ينطقون بالسريانيّة إلى جانب العربيّة، وعلى الرغم من محاولات التريك التي كانت السلطات العثمانيّة تلجأ إليها بين الحين والحين، إلّا أنّ شيخو شعر وهو لا يزال يافعًا بأهمّيّة العربيّة وما تحمله من غنى تراثيّ، وما كان للمسيحيّين في تاريخها من دور لا يمكن التغاضي عنه. لذلك اضطلع، وهو طالب شابّ في الرهبانيّة، بمسؤوليّات تربويّة دفعته إلى تدريس اللغة العربيّة وآدابها في ثانويّة اليسوعيّين ببيروت، وقد ألّف آنذاك، من جملة الكثير الذي ألّفه في حقل لسان سيبويه، كتاب قواعد أسماه نزهة الطرف في مختصر الصرف[٢٠]، وكتابًا آخر لخدمة المستشرقين، حرّره باللاتينيّة وبالاشتراك مع الأب ألفريد دُوران اليسوعيّ – Durand[٢١].

وعليه، فكان من الطبيعيّ أن ترفع المشرق لواء لغة العرب وتذود عن حياضها. وممّا يلفت النظر أنّه لم تكد المجلّة تصل إلى منتصف سنتها الأولى حتّى كتب شيخو مقالًا بعنوان «دَرْس العربيّة» نَدّد فيه بشدّة مزاعم الذين يتّهمون اليسوعيّين بأنّهم لا يشجّعون دراسة العربيّة[٢٢]. وبعد مدّة، صنّف مقالًا آخر عنوانه «اللغة العربيّة في مدرستنا الكلّيّة»[٢٣]، سار فيه على المنوال نفسه، وذكر عددًا كبيرًا من الأدباء المرموقين خرّيجي المعهد المذكور. وفي السنة عينها نشر صديق اليسوعيّين وأستاذ العربيّة عندهم، المعلّم رشيد الشرتونيّ، سلسلة مقالات أسماها «محادثة لغويّة»، قارع فيها، نِدًّا للنِدّ، إمام الضاد الشيخ إبراهيم اليازجيّ[٢٤].

---

(٢٠) طبع في بيروت العام ١٨٨٥ (٦٨ صفحة).

(٢١) *Elementa grammaticae arabicae, cum chrestomatia, lexico, variisque notis,* Beyrouth, 1896.

(٢٢) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٦٩٩-٧٠٤؛ وانظر ص ٤٤٠-٤٤٨ مقال الأبوين هنري لامنس وأنستاس ماري الكرمليّ يدقّقان من خلاله في بعض المعرّبات. وانظر أيضًا القواعد الصارمة التي وضعها لامنس لنقل الأعلام الأجنبيّة إلى العربيّة (المشرق ٤: ٧٧٥-٧٧٨).

(٢٣) م.ن. ٥ (١٩٠٢)، ص ٩٢٣-٩٣٢.

(٢٤) م.ن. ٥ (١٩٠٢)، ص ٣٢٢-٣٢٦، ٣٧٢-٣٧٥، ٤١٩-٤٢٢، ٤٧٢-٤٧٥.

ولم تكتفِ المجلّة بانتهاج خطّة الدفاع، بل كانت تسلك أيضًا طريق الإيجاب فتحثّ على حبّ العربيّة وتبيّن السبل إلى تحسينها. ومن مقالاتها البارزة في هذا الباب واحدةٌ من تأليف الحكيم أمين الجميّل، جدّ رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة الحامل اسمه، عنونَها «الرأي العامّ في عثرات الأقلام»[٢٥] ودعا فيها، بقلم لم يتعثّر وأسلوب ناصع، إلى حبّ اللغة العربيّة حبًّا مخلصًا. ولحقه شيخو بعد أشهر معدودة فكتب، تحت عنوان «الوسائل لترقية العربيّة»[٢٦] مقالًا دعا فيه إلى التمسّك بالتقليد مع مراعاة جانب التطوير. وممّا طالب به إنشاء مجمع لغويّ يُصدر نشرةً له رسميّة، وقاموسًا شاملًا يُمحّص فيه الدخيل والمعرَّب، ويقرّ مفردات اصطلاحيّة للعلوم العصريّة، ويراقب استعمال المتكلّمين فينبذ السقيم ويقبل السليم المستساغ، «فلكلّ زمان كلام واستعمال» و«لنا أسوة في القرآن نفسه «العربيّ المبين» الذي لم يأنف من استعمال عدّة لغات غير لغة قريش بلّغها أبو بكر الواسطيّ في كتابه الإرشاد خمسين لغةً» (ص ١٠٥٠). وبعد بضع سنوات حذا حذوَ شيخو من هذا القبيل الأديب إدوار مرقص، عضو المجمع العلميّ العربيّ بدمشق، فانتقد بشدّة الأديب حسن الشريف الذي تجرّأ بمقال له في مجلّة الهلال القاهريّة أن يدعو إلى تبسيط قواعد الجدود تبسيطًا رأى مرقص أنّه مجحف بحقّ العربيّة[٢٧].

وممّا تجلّى فيه حبّ المشرق العربيّة الناصعة، دفاعُها عنها في وجه مَن سعوا إلى إحلال العامّيّة مكانها، منهم الخوري مارون غصن الذي عُرِفَ، مع ذلك، بكتاباته الكثيرة بالفصحى. فانبرى له الأب أنطون صالحاني وقارعه بمقال أسماه «خطر جسيم أو اللغة العامّيّة»[٢٨] بيّن فيه تناقضات الخوري المذكور، منها أنّه اضطرّ إلى الكتابة بالفصحى ليعلن مشروعه على الملأ فيفهموه! وبعد أيّام معدودة نهض شيخو أيضًا وانتقد

(٢٥) المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٤٩٥-٥٠٠.
(٢٦) م.ن. ٢٠ (١٩٢٢)، ص ١٠٤٣-١٠٥١.
(٢٧) م.ن. ٣٧ (١٩٣٩)، ص ١-١٢.
(٢٨) م.ن. ٢٣ (١٩٢٥)، ص ١٣١-١٤٣.

الخوري غصن بمقال عنوانه «حقوق اللغة العاميّة بإزاء اللغة الفصيحة»، وممّا قاله في ختام مقاله مخاطبًا العامّة: «إنّ اللغة الفصيحة أقرب إليكم من قاب قوسين (...) وهاكم تسمعون كلّ يوم قراءة الإنجيل باللغة الفصيحة ولا أحد منكم يطلب أن يُقرأ باللغة العاميّة، وتتلون كلّ صلواتكم باللغة الفصيحة...»[٢٩].

إلّا أنّ المشرق لم تستنكف من أن تكبّ على العاميّة بصفة كونها ظاهرةً حضاريّةً لا بدّ من الالتفات إليها ودَرْسها. لذا نشرت في أوّل عهدها مقالًا للمستشرق الألمانيّ مارتن هَرْتْمَن بيّن فيه «أهميّة جمع خواصّ الكلام الدارج» (المشرق ١: ٧٩٠)، ثمّ بعد نحو ثلاثين سنة، مقالًا للأديب الشهير توفيق يوسف عوّاد درس فيه الشعر العاميّ وعروضه ومزاياه وقيمته، وافيًا إيّاه حقّه المشروع[٣٠]. وكذلك لم ترَ حرجًا في أن تُثبت دراسةً للأديب الرصين يوسف غصوب عرض من خلالها مشروعًا لتحسين الأبجديّة العربيّة[٣١]، قوامه تفكيك الحروف المطبعيّة بعضها عن بعض ورسم كلّ حرف منها على حدة شأن الأحرف في معظم لغات العالم. ومن مزايا هذه الطريقة تقليص عدد الأحرف لأنّ «أشكال الأحرف العربيّة لا تنقص عن ١٥٠٠ شكل بين أحرف أوّليّة، وأواخر، وأواسط، وحركات، وضوابط، إلخ». إلّا أنّ المجلّة لم تذهب إلى أبعد من تلك الاقتراحات. ولمّا حاول بعضهم الإيغال والمطالبة باتّخاذ الحروف اللاتينيّة لرسم الكتابة العربيّة، ومنهم أحد أعضاء مجمع فؤاد الأوّل للغة العربيّة، عبد العزيز فهمي باشا، في جلستَي ذلك المجمع يومَي ٢٤ و٣١ يناير ١٩٤٤، لم توافقه المشرق. وكتب أحد مسؤوليها آنذاك، الأب لويس خليل، مقالًا نقديًّا بيّن فيه، بالاستناد إلى محمود تيمور بك والشيخ عبدالله البستانيّ، وبأسلوب علميّ دقيق، عدم جدوى التخلّي عن الأبجديّة العربيّة العريقة التي ليست من الصعوبة على النحو الذي يتخيّله

(٢٩) المشرق ٢٣ (١٩٢٥)، ص ١٦٠-١٧١.
(٣٠) م.ن. ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٤٣٦-٤٤٣، ٥٠١-٥٠٨.
(٣١) «إصلاح الأبجديّة العربيّة»، م. ن. ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٢٩-٣٤.

المتشائمون[٣٢].

فالواضح من كلّ ما سبق أنّ المشرق أبلت البلاء الحسن في الدفاع عن نصاعة لغة الضاد، وسعت إلى ترقيتها مع مراعاة جانب تراثها التليد. وهل هذا الأمر بغريب عن مجلّة كان من أركانها لويس شيخو محقّق فقه اللغة للثعالبيّ، وأنطون صالحاني صاحب أجود تحقيق لديوان الأخطل، ولويس المعلوف واضع المنجد، أشهر معجم عصريّ للغة العربيّة؟

٢ - «المشرق» ونشر المخطوطات العربيّة

لم تعمد الدوريّات الثقافيّة العربيّة قبل شيخو إلى نشر المخطوطات على نحو ما راج في الغرب، فكانت المشرق سبّاقة في هذا المجال. ذلك بأنّ اهتمام شيخو البالغ بجمع المصنّفات للخزانة الشرقيّة التي أنشأها في بيروت، جعله يلمس لمس اليد ما تكتنزه الخبايا من ثروات دُفنت في بطون المخطوطات، فأراد إبرازها إلى النور. وما كانت تمضي أسابيع معدودة من حياة مجلّته حتّى ينشر فيها، هو أو زملاؤه، مخطوطًا ثمينًا. وقد صدر في المشرق منذ إنشائها أكثر من مائتين وستّين مخطوطًا بعضه بحجم كتاب يظهر متسلسلًا على دفعات ثمّ يطبع كاملًا، وسرعان ما ينفد. وكان شيخو يركّز على المخطوطات التي ألّفها مسيحيّون عرب أو التي تُعنى بالشأن المسيحيّ، فاستطاع بذلك أن يساهم مساهمة فعّالة في تبديل نظرة العامّة والخاصّة إلى دور المسيحيّين في الآداب العربيّة منذ القدم وعُمق تأثيرهم فيها.

وإذا ما ألقينا نظرة إلى أنواع المخطوطات المنشورة وجدناها تتوزّع بحسب الفئات التالية: المخطوطات الفلسفيّة: ٢٥؛ المخطوطات التاريخيّة: ٥٤؛ الأدبيّة: ٨٦؛ الدينيّة: ٩٩. وجدير بالذكر أنّ بين المخطوطات الدينيّة ٨٧ تهمّ المسيحيّة، و١٢ تتعلّق بالإسلاميّات، وهذه الأخيرة كلّها لم تصدر إلّا بدءًا من الخمسينيّات لمّا تسلّم الأب خليفة زمام

---

(٣٢) المشرق، السلسلة الجديدة، كانون الأوّل ١٩٤٤، ص ٣-١٦.

الإدارة. والانفتاح، على هذا الصعيد، واضح.

وما يلفت الانتباه في عمليّة النشر التي قامت بها المشرق، أنّ المجلّة سلكت فيها مسلك العلم الحديث مع ما يفترضه من مقارنة روايات المخطوط وإثباتها، وفكّ ما استعجم بالعودة إلى القرائن التاريخيّة والنصّيّة. وقد أشاد أحد كبار العلماء، الأب أوغسطين مرمرجي الدومينيكيّ، بتميّز المشرق هذا في مقال له بعنوان «طريقة في العلم مُعيبة» ندّد بأساليب بعض الناشرين المصريّين الذين لا يكلّفون أنفسهم جهد البحث الرصين فيسرقون جنى أتعاب سواهم، وحثّهم على تبنّي الطريقة العلميّة التي ينتهجها في المشرق اليسوعيّون من أمثال الأب لامنس[٣٣].

وما دمنا في موضوع التزوير، وهو يتنافى والروح العلميّة التي سعت المشرق إلى أشاعتها في البلدان العربيّة، فقد شنّت المجلّة، كلّما سنحت الفرص، حملاتٍ قاسيةً على الناحلين. وأوّل سهم أُطلق كان على يد شيخو يوم كتب مقالًا عنونَه «نظر انتقاديّ في المطبوعات المصريّة»[٣٤]، ثمّ عقبه سهم ثانٍ في مقال بعنوان «الآداب العربيّة منذ نشوب الحرب العموميّة»[٣٥]، وكانت الطعنة الثالثة مقالة مرمرجي المذكورة. وبعد نحو خمسة عشر عامًا هبّ العلّامة حبيب زيّات، الشهير بمؤلّفاته الموثّقة، بفضح سطو بعض مدّعي العلم على أعماله[٣٦]. ولم تمضِ سنوات قليلة أخرى حتّى اضطرّ أحد المداومين على الكتابة في المشرق، المؤرّخ الأب أنطونيوس شبلي الراهب اللبنانيّ، إلى التشهير بانتحال اثنين من مؤلّفاته، فحرّر في ذلك مقالةً عنوانها: «معارضة نصّ كتابَيْن مخطوطَيْن بنصّ كتابَيْن مطبوعَيْن»[٣٧]. وبعد استعادة المشرق مسيرتها في مطلع التسعينيّات طفح الكيل بكاتب هذه الأسطر، إذ شاهد بضعة عشر من إصدارات الدار التي

---

(٣٣) المشرق ٢٩ (١٩٣١)، ص ٣٣٣-٣٤٠.
(٣٤) م.ن. ١١ (١٩٠٨)، ص ٤٣٤-٤٤٠.
(٣٥) م.ن. ١٨ (١٩٢٠)، ص ٤٨٩، المقطع الثالث.
(٣٦) «شرّ السرقات الأدبيّة سرقات المعلّمين»، م.ن. ٤١ (١٩٤٧)، ص ٤٣٧-٤٤١.
(٣٧) م.ن. ٤٧ (١٩٥٣)، ص ٦٦-٧٧.

تَنْشر المشرق تُنهَب وتُطْبع في عدد من البلدان العربيّة والمجاورة، فألّف مقالةً موثّقة فضح من خلالها السارقين وسرقاتهم[٣٨]. ويبدو أنّ تكاتف المشرق وعددٍ من نظيراتها في مصر ولبنان حول هذه القضيّة كان له بعض الأثر في تنبيه الرأي العامّ إلى خطر تلك الآفة، فقد خفّ تواترها بعض الشيء، إلّا أنّ الجرثومة متأصّلة، ويا للأسف، في نفوس بعض الناشرين والكتّاب الشرقيين وفي ضمائرهم، هذا إن بقي عندهم ضمير[٣٩]!

٣ – «المشرق» بإزاء الأدب والعلم والفنّ

لمّا انطلقت المشرق في غاية القرن التاسع عشر، كان العصر لا يزال عصر انتقال. فالنهضة العربيّة لم تكن اكتملت بعد، إن في المجال العلميّ أو على الصعيد الأدبيّ. ولمّا كانت مجلّة شيخو وليدة عصرها، فقد تأثّرت حتمًا بأساليبه الأدبيّة ونظرته إلى العلم.

أ – فإن طلبنا المقالات التي تبحث في الأدب، بمعناه الحصريّ الحديث[٤٠]، لفت نظرنا بعض الأمور:

أ.١ – توجّهت المشرق أكثر ما توجّهت لا إلى الأدب الصرف، بل إلى تاريخ الأدب. فمؤسّسها وغالبيّة معاونيه كانوا رجال علم وبحث لا يهتمّون بالإبداع الخياليّ بقدر ما يلتفتون إلى دَرْس الوقائع ونقدها وتصنيفها. من هنا تُفهم دراسات شيخو المستفيضة في «تاريخ الآداب العربيّة» و«النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة»، والمقالات العديدة التي كتبها في السنوات المتأخّرة الأب فردينان توتل حول الحركة الفكريّة في بعض البلدان العربيّة، أو عشرات الدراسات التي قام بها

---

(٣٨) عنوان المقالة: «هل نترحّم على حقوق المؤلّفين في شرقنا؟»، المشرق، ٦٦ (١٩٩٢)، ص ٦٧-٧٤.

(٣٩) أطلب المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٢٤١-٢٤٧ حيث التنديد بسرقة كتابَيْن من كُتب دار المشرق، أحدهما لكاتب هذا المقال. وثمّة سرقات أخرى ضُبطت في العام ١٩٩٧، والحبل على الجرّار!

(٤٠) نعني هنا بالأدب لا الآداب عامّةً وما تشمله التسمية من معارف وعلوم، بل ما كان منه مستطرفًا كالشعر، والمؤلّفات النثريّة التي تُعنى بالرواية والمسرح والنقد والخواطر والرحلات وتسعى إلى سكبها في قالب يراعي الجماليّات.

الباحثون في عدد كبير من مظاهر الحياة الأدبيّة[٤١].

أ.٢ - في كلّ مرّة نشرت المشرق مقالات أدبيّة صرفة، كانت بنت عصرها، تجري في بداياتها مجرى التقليد، وتتحرّر، بمرور الزمن، مع مَن تحرّر من الأدباء. فالقصائد القليلة التي ظهرت على صفحاتها في سنيها الأُوَل، كانت، على الرغم من مستواها اللغويّ الرفيع وسموّ معانيها، تمتّ في معظمها إلى شعر المناسبات[٤٢]. لكنّ الإدارة التي خلفت شيخو راعت التطوّر والظروف المستجدّة وأفسحت في المجال أمام الشعراء المجدّدين، فإذا بالشاعر الكبير سعيد عقل ينشر مأساته بنت يفتاح على صفحات المجلّة في سنتها الثالثة والثلاثين[٤٣]، ويليه سواه من المجدّدين الكبار، أمثال: يوسف غصوب[٤٤]، وشبلي الملّاط في نماذج من تمثيليّته حسناء بيت فلوى أو يهوديت[٤٥]، وإلياس أبو شبكة بقصيدته «الوحوش»[٤٦] وحليم دمّوس[٤٧]، وسواهم.

أ.٣ - في ما يتعلّق بالنقد الأدبيّ، برهنت المشرق منذ أوّل عهدها أنّها سلكت مسلكًا حديثًا نأى عن التقريظ التقليديّ الفارغ أو العموميّات. ولا عجب في ذلك إذا ما تذكّرنا أنّ شيخو هو مصنّف كتاب علم الأدب بجزءيه علم الإنشاء والعروض (١٨٨٩)، وعلم الخطابة (١٨٩٠)، وقد

---

(٤١) مثلًا: «النهضة الأدبيّة في طرابلس»، بقلم جرجي يني (٣٥: ٣٧١-٣٧٥)؛ «بعض مظاهر الشعر العصريّ: الشعر التمثيليّ»، بقلم فؤاد أفرام البستانيّ (٢٨: ٨٥٥ وما يليها)؛ «الأدب وتطوّره في جبل عامل»، للشيخ عليّ الزين (٤٠: ٢٩-٦٠)؛ «مظاهر الأدب في جبل الدروز»، لسعيد أبو الحسن (٤٠: ٦١-١٢٤)، إلخ...

(٤٢) أطلب مثلًا قصائد الخوري رفائيل البستانيّ، أستاذ الأدب العربيّ في مدرسة الحكمة البيروتيّة: ١١ (١٩٠٨): ٨٩٩-٩٠١؛ ١٣ (١٩١٠): ٥٩-٦٢؛ ٢٠ (١٩٢٢): ٢٤٥-٢٤٦...

(٤٣) المشرق ٣٣ (١٩٣٥): ٢٢٤-٢٦١.

(٤٤) م.ن. (كانون الأوّل ١٩٤٤)، ص ٢.

(٤٥) م.ن. (كانون الثاني ١٩٤٥)، ص ٢٣-٣٠.

(٤٦) م.ن. (تشرين الأوّل ١٩٤٥)، ص ٣٩-٤١.

(٤٧) «الذرّة» م.ن. ص ٥٣-٥٥.

تجلّى في تأليفه هذا سلامة ذوقه ورهافة حسّه على ما طُبع عليه من روح علميّة موضوعيّة صارمة. ويتأكّد ذلك للقارئ لدى مطالعة بعض مقالات شيخو النقديّة، كمثل ما قاله في تعريفه ديوان شعر الرصافيّ[٤٨]، إذ يطرب علّامتنا لما يستشفّه من رقّة أحاسيس تتجلّى في أبيات الشاعر البغداديّ، وينوّه به وبدواوين سَواه من العصريّين الذين جاء شعرهم وفيه «رونق جديد مرتديًا بثوب قشيب يتدفّق رقّةً ويستفيض حسنًا، فترى المسلمين والنصارى يتبارون في هذا الميدان ويأتي كلّ شاعر بما لم يدُر على الحسبان»[٤٩]. ونظرة شيخو إلى الشعر هي نفسها نظرة إخوانه اليسوعيّين. فها هوذا الأب خليل إدّه[٥٠] يقول في ختام مقال له حول الشعر: «لو رسخ في عقول كثيرين أنّ الشعر أو البلاغة غايتها إبراز الجمال، وأنّ الجمال مبنيّ على الحقيقة، لما بذلوا جلّ مساعيهم في استنباط غرائب المعاني»[٥١].

ويلفت النظر في قول الأب إدّه تركيزُه، إلى جانب الجمال، على الحقيقة. فالجمال والحقّ متلازمان في موقف اليسوعيّين من الأدب، وهو طبيعيّ عند أناس يؤمنون، في خطى الفلسفة اليونانيّة، بأنّ الجمال والحقيقة والصلاح ثلاثة وجوه لواقع واحد هو، في النهاية، سيّان والله. ومن هذا المنطلق أولت المشرق الناحيةَ الخُلُقيّة في ما تناولته بالنقد، أهمّيّة كُبرى. فعلى سبيل المثال، وبالعودة إلى مقال شيخو في شعر الرصافيّ، لم ينسَ الراهب اليسوعيّ أن يُشير إلى أنّه يتمنّى لو تُنزع من الديوان «بعض الأوصاف العشقيّة التي، وإن لم تبلغ المجون وخرق الآداب، من شأنها أن تُثير في مخيّلة الصغار أهواء القلب الباطل»[٥٢].

لكنّ نقده اللطيف هذا يتحوّل غضبًا عارمًا عندما يواجه، في المقال نفسه، بعض ما كتبه أمين الريحانيّ، فينهال عليه نقدًا لاذعًا لقاءَ ما كاله

(٤٨) المشرق ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٧٩-٣٩٢.
(٤٩) م.ن. ص ٣٨٠.
(٥٠) هو شقيق رئيس الجمهورية اللبنانيّة الراحل إميل إدّه (١٨٨١-١٩٤٩).
(٥١) المشرق ٧ (١٩٠٤)، ص ٨٢٦.
(٥٢) م.ن. ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٨١.

هذا الأديب من التهكّم بالقِيَم التي يؤمن بها شيخو وبالله. ولمّا كان الريحانيّ يشبّه الناسَ أمثاله بالجرذان القابعين في قبو هذه الدنيا المظلم لا يعرفون الغاية من وجودهم، نعته صاحب المشرق، في ختام مقاله، بـ «الجرذون الأكبر»، «وهو الاسم الذي اختاره لنفسه، فليتمتّع به»[٥٣].

ولئن شدّد الأب شيخو في نقده الأدبيّ على الناحية الأخلاقيّة، ومثله فعل لاحقًا زميله الأب رفائيل نخله في مقالاته النقديّة الكثيرة، (المشرق ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢)، إلّا أنّ المجلّة اليسوعيّة فتحت صدرها لغير أسلوب مؤسّسها، وراحت أقلام عدد كبير من الأدباء المعاصرين تتناول الحديث عن الأعمال النثريّة والشعريّة بأسلوب لا يهمل النواحي الإنسانيّة بدون أن يركّز شديد التركيز على الخُلُقيّات. من هذه الدراسات القيّمة نذكر، مثالًا لا حصرًا، مقالات فؤاد أفرام البستانيّ «في الشعر العصريّ»[٥٤]، مقالة سعيد عقل في يوسف غصوب[٥٥]، وجان عزيز في أفاعي الفردوس لأبي شبكة[٥٦]، وعن أبي شبكة أيضًا مقالًا للأب ميشال حايك[٥٧]، وبقلم حايك أيضًا دراسة في شعر فوزي المعلوف بليغة العنوان كسابقتها[٥٨]، ودراسة لعارف تامر بعنوان «الغزل في شعر مزيد الحِليّ الأسديّ»[٥٩].

---

(٥٣) المشرق ص ٣٩٠. - أطلب أيضًا ما قاله شيخو على هذا النحو في نقد «بدائع جبران خليل جبران وطرائفه»، في المشرق ٢١ (١٩٢٣): ٤٨٧-٤٩٣؛ ومقالات أمين خالد الكثيرة في الأديب المذكور (٣٠: ٤٢٥ وما يليها؛ ٣١: ١٠٨ وما يليها). وممّا عابه خالد على صاحب النبيّ ويسوع ابن الإنسان «أنّ تغلُّب الحبّ الغريزيّ في أهمّ مؤلّفات جبران بل في أدبه بوجه الإجمال - وإن كان ضروريًّا للفنّ - فهو غير كافٍ لخلود شيء من هذه المؤلّفات على مدى السنين، لأنّه ينقصها ركن مهمّ من أركان البقاء الفنّيّ وهو عنصر الأفضليّة الأخلاقيّة» (م.ن. ٣٠: ٥٢٢).

(٥٤) م. ن. ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٥٤٣-٥٥٠، ٦٢٢-٦٢٥، ٦٧٢-٦٨٦.

(٥٥) م.ن. ٣٥ (١٩٣٧)، ص ٣٩١-٤٠٠.

(٥٦) م.ن. ٣٦ (١٩٣٨)، ص ٥٠٩-٥١٢.

(٥٧) «الحبّ الصاعد في نفس أبي شبكة»، م.ن. ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢٩٢-٣١٧.

(٥٨) «قلق الحدود في شعر فوزي معلوف»، م.ن. ص ٤٧٩-٤٩٨.

(٥٩) م.ن. ٥٠ (١٩٥٦)، ص ٤٤٩-٤٦٥.

أ. ٤ - الروايات الخياليّة. لمّا انطلقت المشرق سعت إلى تنويع أهدافها ما أمكن لتصيب عدّة عصافير بحجر واحد. وممّا قاله شيخو في مقاله الافتتاحيّ (١٨٩٨، ص ٤): «ولمّا كانت غايتنا أن نجمع في هذه المجلّة بين الأمور المفيدة والمبهجة معًا، أحببنا أن نفرد بعض صفحات لروايات خياليّة نتّخذها وسيلة لتفكيه المخيّلة وطريقة لتمثيل عوائد الأمم المختلفة في أحوالها وتواريخها ورسم تخومها ووصف آثارها». ولن نعجب من لجوء مجلّة رصينة كالمشرق إلى مثل هذا النوع الأدبيّ، إن نحن تذكّرنا أنّ جميع المجلّات الأدبيّة في نهاية القرن الماضي كانت تنحو المنحى ذاته لعدّة أسباب: منها الحاجة إلى إرضاء شريحة من القرّاء كانت، مع افادتها من المقالات العلميّة الموثّقة، ترتاح إلى ما هو أقلّ تبحّرًا منها وأسهل منالًا؛ ومنها ندرة الروايات في الأسواق؛ ومنها فوائدها للتثقيف المبسّط كما بيّنها شيخو في ما سبق.

ومن هذا المنطلق أخذت المشرق تنشر بتواتر روايات جمعت إلى التشويق والطرافة الفائدةَ الأدبيّة والأخلاقيّة. وسعت، من خلال جودة ما تقدّمه، إلى منافسة ما يُنشَر في الأسواق من الروايات التي لا ترتقي إلى المستوى المطلوب، علمًا أنّ اليسوعيّين في ذلك الزمن، شأنهم شأن الكثيرين من رجال الدين والدنيا معاصريهم، كانوا متشدّدين من جهة الخُلُقيّات. ولنا في ما كتبه الأب أميدي لُوريول في أوائل السنة الأولى من المجلّة، خير تعبير عن رأي إخوانه في هذا المجال[٦٠]. فممّا كتبه أنّه «إذا كان بين الروايات الخياليّة هذا العدد اليسير الذي يُؤمَن على قارئه من الخطر، فإنّ العدد الأكبر، لسوء الحظّ، خطر جدًّا»، «فالروايات الخياليّة تبلبل المخيّلة وتفسدها» و«لا تكترث لما يُشير إليه العقل الصائب والذوق السليم، كما أنّها تمجّ وصايا الأدب وحسن النظام». و«لا يتنصّل قرّاء هذه الحكايات المختلفة بقولهم إنّهم بمطالعتها يصرفون فقط بعض أوقاتهم ببهجة وهناء. فنقول إنّه لمن

(٦٠) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٤٦٣-٤٦٥، ٦٥٢-٦٥٧ بعنوان «في الروايات الخياليّة».

المستحيل أن لا يبقى لهذه القراءة أثر سيّئ في نفس قارئها». وعليه، فالمطلوب «من أرباب المدارس ومن الوالدين المسيحيّين أن يتلافوا هذا الشرّ العظيم» ويحبّبوا إلى أبنائهم «مطالعة الكتب الأدبيّة الصالحة وتآليف العلوم الراهنة والأسفار والتواريخ الصادقة التي تنشّط الهمم وتبعث القرائح إلى معالي الأمور وشريف الأعمال»[٦١]. وقد ساهم في إنشاء روايات المشرق الهادفة، مدّة أربت على ربع القرن، عدد كبير من الكتّاب، مدنيّين ودينيّين، بينهم علماء وقورون من أمثال الآباء لامنس، وأنطون ربّاط، وشارل أبيلا، وشيخو نفسه، وبشارة خليل الخوري الذي أصبح لاحقًا أوّل رئيس جمهوريّة في لبنان المستقلّ.

وبعد وفاة المؤسّس، تابع المسيرة تلميذه فؤاد أفرام البستانيّ، ولكنّ الروايات التي نشرها نَحَت المنحى التاريخيّ، وسرعان ما توقّفت المشرق عن معالجة هذا الفنّ في منتصف الثلاثينيّات بسبب تبدّل الذهنيّات من جهة، وعدم الحاجة بعد ذلك إلى نشر القصص الهادفة لتوفّرها بين أيدي القرّاء من جهة أخرى[٦٢].

ب - «المشرق» والعلم: ترقية العلوم والروح العلميّة

ب.١ - كما اهتمّت المشرق بالأدب وفنونه، وجّهت اهتمامها أيضًا إلى العلوم كافّة بغية إعلاء شأنها في الشرق، سواء الإنسانيّة منها كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع، أو الطبيعيّة منها والفيزيائيّة والرياضيّة.

أمّا العلوم الإنسانيّة فيجدر التركيز فيها على التاريخ، إذ أولته المجلّة كلّ رعاية لأنّه من الأهمّيّة بمكان لبنيان حاضر البلاد المشرقيّة ومستقبلها، وظلّت إلى اليوم تفرد لهذا الباب عددًا وفيرًا من صفحاتها.

وأمّا العلوم البحتة فتبدّلت نظرة المجلّة إليها بتبدُّل الزمان

(٦١) المشرق ص ٦٥٦-٦٥٧.

(٦٢) وثمّة استثناء حصل، إذ نشرت المجلّة في المدّة التي اتّشحت بحلّة مجدّدة في أواخر الحرب الكونيّة الثانية، قصّة بقلم الروائيّ الكبير كرم ملحم كرم عنوانها «جهاز العروس» (المشرق، كانون الثاني ١٩٤٥، ص ٤٩-٦٣).

والأحكام. في البدايات كانت الحاجة ماسّة إلى نشر المعلومات، وحذت المشرق حذو المجلات العلميّة الرصينة من أمثال المقتطف، فقدّمت إلى قرّائها الكثير الكثير من المقالات العلميّة في كلّ باب، يحرّرها اختصاصيّون مشهود لهم بالكفاية كالأب زُمُوفِن في الجيولوجيا، والأب لويس رُونزفال ووديع صبرا في الموسيقى الشرقيّة، والأب إسكندر طورّان في علم الحيوان، وسليم أصفر في الزراعة، وعدد من الأطبّاء النطاسيّين الأدباء في علم الصحّة، كالدكاترة أمين الجميّل وشاكر الخوري ونابوليون ماريني وحبيب درعونيّ. ولمّا تقدّم تلقين العلوم والمعارف في المدارس، وخفّت الحاجة إلى أن تعالج مجلّة جامعة كالمشرق ما كانت تعالجه في هذا الباب للتعميم، رأت أن لا تتابع في هذا الخطّ، اللهمّ إلّا إذا استجدّت موضوعات حسّاسة ينبغي التوقّف عليها. ومن الدراسات التي تطرّقت إلى العلوم المستحدثة في السنوات المتأخرة، ما كان بقلم الأب فرنسوا دوبره لاتور، عميد كلّيّة الطبّ اليسوعيّة في بيروت والدكتور في الفيزياء وفي الطبّ البشريّ، حول «تحويل المادّة إلى طاقة والطاقة إلى مادّة في المختبر والكون»[٦٣]، والأب شارل نيرُون حول «العناصر النزرة في كيمياء الأحياء»[٦٤]، والأب برتلماوس كُوجُوي بعنوان «عندما الأرض تهتزّ...»[٦٥]، والأب جاك بلاسّار الفلكيّ مدير مرصد اليسوعيّين في كسارة (قرب مدينة زحلة) بعنوان «تاريخ عيد الفصح: ما رأي العلم فيه؟»[٦٦].

ب. ٢ – ولم تقتصر المشرق على تعميم العلوم وتوفير المعلومات، بل اجتهدت دومًا لتُشيع الروح العلميّة في ما تقدّمه من أبحاث. وعلى الرغم من أنّ شيخو بالَغ في عدد من استنتاجاته في ما يتعلّق بنصرانيّة

٦٣) المشرق ٤٦ (١٩٥٢)، ص ٣٤٩–٣٥٨.
٦٤) م.ن. ٤٨ (١٩٥٤)، ص ٢٠٤–٢٠٧.
٦٥) م.ن. ٥٢ (١٩٥٨)، ص ٦٠٥–٦١٢.
٦٦) م.ن. ٦٦ (١٩٩٢)، ص ٤٥٥–٤٦٠.

بعض الشعراء الجاهليّين[٦٧]، إلّا أنّه تدرّج ومعاونيه على مراعاة الدقّة في التنقيب، والأمانة في الرجوع إلى المظانّ، والصرامة في قبول الروايات وإبداء الأحكام. وقد غدت بعض مؤلّفاته التي أطلقها مقالاتٍ متسلسلة في مجلّته قبل جمعها ونشرها في مجلّدات مكتملة، مَراجعَ لا مندوحة عنها لكلّ باحثٍ وطالبِ علم. ويسري القول نفسه على مقالات هنري لامنس في التواريخ اللبنانيّة والعربيّة، وقد رأينا في أعلاه تقريظ الأب مرمرجي أسلوبَه العلميّ[٦٨]. ولا بأس من إيراد ما كتبه أحد كبار المستشرقين الإيطاليّين، جوزيّي (يوسف) غبريالي، ممتدحًا مقالات الأب سبستيان رونزڤال في الزبّاء ملكة تدمر وبعض الكتابات التدمريّة[٦٩]. قال ما تعريبه: «في سبيل الدراسات التاريخيّة ولتسهيل عمل الدارسين... نرجو أن يتفضّل الأب العالِم رونزڤال فينقل هو نفسه إلى إحدى اللغات الأوروبيّة رسالته القيّمة، مستعمِلًا أيضًا الكتابات التدمريّة الأخرى الاثنتي عشرة التي نشرها وأبرزها بكلّ ما أُوتي من علم وسيع في المشرق السنةَ الماضية»[٧٠].

ج - وماذا الآن عن «المشرق» والفنّ؟ فما يلفت النظر أنّ المجلّة لم تولِ هذا الباب في مطلع عهدها ما كان يُنتظَر أن توليه صحيفة ثقافيّة مثلها. ونعني بالفنّ التعبير عن مُثُل الجمال من خلال الإنجازات البشريّة التي تسمو بالنفس فتثقّفها وتنعشها. فلويس شيخو لم يكن من المولَعين

---

(٦٧) أطلب سلسلة أبحاثه في هذا الشأن في المشرق ١٣ (١٩١٠)، ص ٧٨١ وما يليها؛ ونقدنا بعض مواقفه وتعديلها في كتابنا *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam»*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1967؛ ومقالنا في المشرق: ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٩٧-٣٢١: «الأب لويس شيخو وشعراء النصرانيّة في الجاهليّة».

(٦٨) أطلب الحاشية ٣٣.

(٦٩) م.ن.، ١ (١٨٩٨)، ص ٤٣٣ وما يليها.

(٧٠) «Nell'interesse degli studi storici e per comodità degli studiosi(...) ci auguriamo chè il dotto padre Ronzevalle voglia lui stesso tradurre in qualcuna delle lingue europee la sua pregevolissima Memoria, utilizzando anche le altre dodici iscrizioni palmirene da lui publicate ed illustrate con tanta erudizione nel Mashriq dell' anno passato» (Giuseppe Gabrieli, *Rivista Bibliographica Italiana*, 1899).

بالفنّ ويبدو أنّه لم يكن حتّى من الملمّين به، فهو رجل علم وعمل، لا بل رجلٌ عمليّ. لذا نرى أنّ غالبيّة المقالات التي عالجت في البدايات فنًّا معيّنًا، إنّما كانت تدرس الفنون، من حيث هي إنجازات عمليّة أقرب ما تكون إلى الحِرف والصناعات. فحُرِّرت دراسات حول «فنّ الملاحة في الشرق» (١: ٢١٧)، و«ترقّي فنّ الحرب البحريّة» (١: ٥٢٩)، و«ترقّي فنّ المناطيد» (٤: ١٠٩)، و«أصل فنّ الصيدلة في المشرق» (٢: ٨١) إلخ... كما نُشرت دراسات في مثل هذا النوع من «الفنون» أو الصنائع من دون أن تُطلَق عليها تلك التسمية جهارًا، فكانت مقالات في «السيوف الشرقيّة» و«صناعة الجوهر» و«الحياكة» و«القصب» و«التجارة» و«السجّاد» و«سكب الأجراس»، إلى ما هنالك من الصناعات التي تتطلّب، بدون شكّ، مهارات فنّيّة. وللمشرق في نشر مثل تلك الأبحاث فضل في تسليط الأضواء على نواحٍ من التراث الشرقيّ لمعرفته وإحيائه وصونه.

أمّا الفنون بالمعنى الأكثر شيوعًا، أي «الفنون الجميلة»، ومنها الفنون التشكيليّة، فكان نصيبها في المجلّة محدودًا جدًّا، لا سيّما في العقود الأُولى. ولئن خُصّصت بعض المقالات بـ «فنّ التمثيل» (٢: ٢٠ وما يليها، ٤٣: ١١٨)، و«فنّ البناء في آخر القرن التاسع عشر» (٢: ٦٦)، و«الموسيقى عند العرب» (٧: ٨٤٣)، فلا أثر يُذكر لدراسات حول الرسم أو النحت أو الرقص، اللّهمّ إن استثنينا، في السنوات التي عقبت وفاة المؤسّس، مقالة مشفوعة بالرسوم للأديب الذوّاقة يوسف غصوب بعنوان «يقظة الفنّ في لبنان، نظرة في معرض التصوير والنقش» (٢٩: ٨٥-٩١)، ومقالة مصوّرة من تحرير «فريق من ذوي الاختصاص» عالجت «مظاهر الثقافة الفنّيّة في لبنان» (٣٩-١٩٤١: ٣٠٩-٣٢١)، وأُخرى مصوّرة أيضًا وبقلم الصحافيّ رشدي المعلوف وعنوانها «معرض الفنون الجميلة في المتحف اللبنانيّ» (٤١-١٩٤٧ : ١١٦-١٣٦)، يضاف إليها أربع مقالات أو خمس حول الفنّ المسيحيّ والفنّ الإسلاميّ عامّة.

فعلى الرغم، إذًا، من تلك الدراسات المعدودة التي صدر معظمها بعد السنة ١٩٣٠، بقي الفنّ غريبًا، إلى حدّ ما، عن اهتمامات المشرق في عهدها الأوّل، من جهةٍ بسبب تأثير طبع شيخو وشخصيّته كما سبق أن ذكرنا، ومن جهة أخرى لأنّ القيّمين على المجلّة في الماضي كانوا ينظرون إلى الفنون الجميلة نظرة حذر. ولعلّ ما ورد في إحدى المقالات المعنونة «الفنّ والأخلاق»[٧١] يُثبت لنا ذلك. فممّا جاء في تلك الدراسة أنّ الفنّ لا يمكن أن يكون حرًّا لا يُضبط بقيد. فباسم الفنّ نفسه يجب ألّا يترك الفنّ وشأنه، وإلّا هوى بصاحبه إلى وهدة الفساد. ذلك بأنّ في الفنّ «أخطارًا يؤخذ بحبائلها مَن لا يَجعل للفنّ إلّا الفنّ نفسه». وقد دبّت عوامل الفساد والانحطاط حتّى في الدول التي فصلت الفنّ عن الدين والأخلاق. ويستشهد الكاتبان بعدد من المفكّرين والكتّاب، منهم بُودْلير نفسه حيث قال: «إفراط الكَلَف بالفنّ يُحْسَب كأنْ لا فنّ، لأنّ ما جاوز حدّه جالَس ضدَّه»[٧٢]. فغاية الفنّ «أن تجمع الجمال مع الخير من دون الإفراط، بحيث لا يُحوِّل فنّ التمثيل مثلًا إلى منبر خطابة». فهذه الملاحظة الأخيرة، على الرغم من إشارتها إلى رحابة صدر المؤلّفَيْن، لا تخفي كلّيًّا حذرهما. وإنّ تشديدهما على ربط الفنّ بالأخلاق يشبه إلى حدّ كبير موقف أصحاب المشرق في مطلع القرن العشرين من جهة الروايات، إذ أرادوها، أكثر ما أرادوا، هادفةً تحثّ على الخير وتنهى عن المنكر. هذا ما كان في السنوات الأُوَل، فعسى أن تشاهد الأعوام المقبلة المزيد من الانفتاح في هذا المجال كما حصل في السنوات الوسطى.

٤ - «المشرق» والتيّارات الفكريّة

لم يُرد شيخو وإخوانه اليسوعيّون أن تقتصر مجلّتهم على نشر العلوم والآداب، بل ابتغوا أيضًا مِن خلالها ملاحظةَ واقع الحياة الدينيّة والفكريّة

(٧١) وكاتباها الأخوان نصرالله وأسعد نصرالله: المشرق ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٨١١-٨٢٠.
(٧٢) م.ن. ص ٨١٥.

والاجتماعيّة، وتحليلَ ما يطرأ عليها من تيّارات ليبدوا الرأي، وليثقفوا ما تأوّد، ويحدّدوا الأهداف السليمة والسبل المستقيمة. لذا لم يَدَعوا مناسبة مهمّة تمرّ في هذه الشؤون إلّا اغتنموها.

أ - فمن النواحي التي ركّزوا عليها باستمرار توجُّهاتُ الكنيسة وتعاليمُها المستجدّة، فنوّهوا برسائل الباباوات وبراءاتهم، محلّلينها مفسّرينها مستخلصين زبدتها[٧٣]. وظلّوا على هذا النهج حتّى يومنا هذا، وقد أبرزوا في السنوات الستّ الأخيرة جميع ما صدر عن الحبر الأعظم الحاليّ، يوحنّا بولس الثاني، من رسائل عامّة وخاصّة[٧٤].

ب - وفي السنوات الأُوَل، لا سيّما على عهد شيخو، كانت المقالات التي تُعنى بالتيّارات الفكريّة ذا منحى جدليّ أو دفاعيّ. فلا عجب، إذ كانت الكنيسة في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين تُواجه هجمات الدهريّين والملحدين على نحو سافر متواتر. ولم يقبل اليسوعيّون أن يناموا على الضيم، فدافعوا وقارعوا كما اعتاد سواهم من أهل ذاك العصر، وأخذت المشرق منذ البداية تساجل المقتطف والضياء والهلال حول النفس البشريّة (١٨٩٨: ١٥٤)، والعقل البشريّ (١٨٩٨: ١٠٠٩)، وعقل الحيوان (١٨٩٩: ٨٩٩)، وعلاقة الدين بالعلم (١٩٠٠: ٣٠٣)، والتوليد الذاتيّ (١٩١٤: ٥٤٨)، ومذهب النشوء (١٩٢٦: ٣٣١)، وموضوعات غيرها كثيرة. وحرّر شيخو

---

(٧٣) صدر في السنة الخامسة (١٩٠٢) وحدها أربع مقالات تناولت لاون الثالث عشر في شخصه على العموم، في علاقته بالشرق، في موقفه من الهيئة الاجتماعيّة، في موقفه من العلوم.

(٧٤) أطلب: «حقوق الإنسان في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني - السنة المائة»، بقلم الخوري (المطران) سمير مظلوم (١٩٩٢، ص ٢١-٤٠)؛ «قراءة رسائل البابا يوحنّا بولس الثاني عن الأزمة اللبنانيّة» للأب موريس ماري مارتان (١٩٩٣، ص ١٥٥-١٦٧)؛ «بعد مرور ٢٥ سنة على رسالة البابا بولس السادس العامّة الحياة البشريّة»، بقلم الأب روبير كليمان (١٩٩٣: ٤٤٣-٤٥٩)؛ عدد خاصّ بالرسالة بهاء الحقيقة (تموز - كانون الأوّل ١٩٩٤)؛ ... «الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، بعض المفاتيح لقراءته»، بقلم الأب توم سيكينغ (١٩٩٧: ٢٧٥-٢٩٩).

مقالات تنتقد الشعارات الرنّانة وما يواكبها من أفكار ملتبسة(٧٥)، ونبّه، مع سواه من كتبة المشرق، إلى مخاطر الاستيطان الصهيونيّ في أرض فلسطين(٧٦). وكانت لهجته تقسو إذا ما لمس عند الخصم تهجّمًا ينمّ على احتقار يطعن الدين في الصميم، أو إذا ما خُيّل إليه أنّ الإساءة مقصودة. من ذلك سلسلة مقالاته في الماسونيّة التي عنوانها «السرّ المصون في شيعة الفرمسون»(٧٧)، ونقده ريحانيّات أمين فارس الريحانيّ(٧٨)، و«بدائع جبران خليل جبران وطرائفه»(٧٩). إلّا أنّ المجلّة ظلّت على مرّ عهودها تراعي آداب الجدال بموجب المسلكيّة التي أكّدها شيخو نفسه في إحدى افتتاحيّاته قائلًا: لئن «ألجأتنا الذمّة إلى معاكسة (بعض المبادئ) الفاسدة، إلّا أنّنا في هذه المجادلات لم نخرج عن الخطّة التي تحرّيناها ونتحرّاها إن شاء الله في كلّ آن، وهي مراعاة آداب الجدال، فنفنّد المزاعم الباطلة ونقطع النظر عن الأشخاص»(٨٠). ولقد اعترف خصوم شيخو أنفسهم بنزاهته من هذا القبيل، وكان الماسون في طليعة مَن كرّموه يوم احتُفل بيوبيله الخمسينيّ، ويوم شُيّع إلى مثواه الأخير(٨١).

ج - ولم تقتصر المشرق على الدفاع عن الدين وتعاليمه، بل عالجت الكثير من الموضوعات الفكريّة والاجتماعيّة معالجةً إيجابيّةً بنّاءة، تذكر

---

(٧٥) أطلب مثلًا دراسته في ما أسماه «الألفاظ السحريّة»، أي الحرّيّة والمساواة والإخاء، في المشرق ١١ (١٩٠٨)، ص ٧٨٧-٧٩٥، ٨٦٣-٨٧٠، ٩٣٢-٩٣٨.

(٧٦) راجع: «الصهيونيّة وغاياتها»، بقلم فرانتس كزاڤيه (م.ن. ٢٣-١٩٢٥: ١١٧-١٢٤) و«الصهيونيّة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها»، بقلم لويس شيخو (م.ن. ١٨-١٩٢٠: ٧٦٨-٧٧٨).

(٧٧) المشرق ١٤ (١٩١١): ٥٧ وما يليها، وقد جُمعت تلك المقالات في كراريس ثمّ في كتاب أُعيد طبعه وما زال حتّى يومنا (مزوّرًا... بالطبع!).

(٧٨) م.ن. ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٧٩-٣٩٢ و٧٠٣-٧١٠.

(٧٩) م.ن. ٢١ (١٩٢٣)، ص ٤٨٧-٤٩٣.

(٨٠) م.ن. ٣ (١٩٠٠)، ص ٣.

(٨١) H. Lammens, «Le Père Louis Cheikho», dans *Lettres de Fourvière*, Lyon, 1929 pp. 276-277, 280; G. Levenq, «Le Père Louis Cheikho», dans *Relations d'Orient*, Paris - Beyrouth, 1927, pp. 140-141.

قليلًا منها على سبيل المثال لا الحصر: «الوطنيّة» (١٨٩٨: ٢)، «المحبّة ودواعيها» (١٨٩٩: ٨٣٦)، «المدارس والهيئة الاجتماعيّة» (١٩٠٨: ٦٩٣)، «أخطار المهاجرة» (١٩٢٤: ٧٢٨). وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى التطوّر اللافت مع الأيّام في انفتاح المجلّة على تيّارات كانت بالأمس تناصبها الخصومة. ففي العام ١٩٣٠ نشرت المشرق مقالًا بعنوان «العلم والدين» حرّره أستاذ الرياضيّات العالية في جامعة بيروت الأميركيّة، العالِم منصور حنّا جرداق. وممّا قاله الكاتب إنّ ميدان كلّ من العلم والدين مختلف عن الآخر، «ولكنّ العالَم المادّيّ ليس كلّ شيء في الكون بل هنالك العالم الروحيّ الذي هو أعظم وأسمى وأشرف، وأنّه لا نزاع بين العلم الصحيح والدين الصحيح»[٨٢]. لقد ولّت الأيّام الأوائل التي شهدت مجادلات شيخو وأصحاب الهلال والمقتطف، خرّيجي الكلّيّة الأميركيّة المذكورة، وها إنّ مجلّة اليسوعيّين تلتقي، في مسيرة جديدة، خصوم الأمس البعيد.

د – والانفتاح الفكريّ الذي نشدته المشرق أكثر فأكثر بمرور الزمن، كان دأبها منذ البدايات في شؤون ملاقاتها المذاهب الدينيّة الأخرى. فعلى الرغم من انتفاء الروح المسكونيّة في مطلع قرننا العشرين، لم تتجرف مجلّة شيخو إلى مستنقعات المجادلات الدينيّة، لعدم جدواها أوّلًا، ثمّ لاحترام الراهب الفاضل آراء سواه، مهما اختلفت، عميقَ الاحترام. وكان ذلك واضحًا من خلال ذكره الشخصيّات الأرثوذكسيّة أو المسلمة التي يتكلّم عليها، ومن خلال نشره مقالات لعدد من تلك الوجوه[٨٣]. وممّا ينبئ بذلك الموقف المعتدل، مقالةُ شيخو التي عَنْوَنها «الدين لله والوطن للجميع»، حيث بيّن أنّ الدين الحقّ لا يفرّق، بل يوحّد ويبني حتّى في ميدان السياسة، ولبلوغ ذلك «لا يحقّ لمسلمٍ أو لنصرانيّ أو

---

(٨٢) المشرق ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٤٢١.

(٨٣) م. ن. ١ (١٨٩٨)، ص ٨٦٥...؛ المرّة الوحيدة التي خرجت فيها المجلّة عن قاعدتها كانت يومَ اضطرّت إلى دحض مقال للأرشمندريت فوتيوس ذهب فيه مذهب بسكال في كتابه البروفنسيال، ولم تخرج، مع ذلك، على أدب الردّ الرصين: المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٥٦١–٥٦٨.

درزيّ أن يدّعي بحقوق عموميّة لمجرّد كونه مسلمًا أو نصرانيًّا أو درزيًّا»(٨٤).

لكنّ موقف الاحترام هذا الذي وقفته **المشرق** من سائر المذاهب، لم يتعدَّ في الماضي، على العموم، مجال المجاملة المهذّبة. ومع تقدّم السنين، أخذت المجلّة تشرّع المزيد من صفحاتها للموضوعات التي تعنى بالمسكونيّات أو الإسلاميّات، كما تفسح في المجال أمام عدد أكبر من الكتّاب غير الكاثوليك وغير المسيحيّين(٨٥). وقد أحصينا في المجلّدات الخمسة والعشرين الأخيرة التي صدرت بين ١٩٥١ واليوم، بضع عشرة مقالة تعالج شؤونًا مسكونيّةً أو إسلاميّة، كما أنّه نُشِر على صفحات المجلّة عدد كبير من المخطوطات الإسلاميّة من مثل **الرسائل الصغرى** لابن عبّاد الرنديّ، نشرها العلّامة المرحوم الأب بولس نويّا، **وأعلام الهدى** وعقيدة أرباب التُقى لشهاب الدين السّهرَوَرْديّ، نشره المطران عبده خليفة، **وختم الأولياء** للترمذيّ، نشره عثمان يحيى.

ولئلّا نطيل في العرض والتعداد من هذا القبيل، نكتفي بإبراز الروح التي تسود الآن مسيرة المشرق والتوجّهات التي تنطلق بموجبها. فإنّنا نستشفّ هذه التوجّهات وتلك الروح من المقالة التي صدرت في المجلّة، وبقلم كاتب هذه الأسطر، منذ نحو أربع سنوات، وكان عنوانها «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟»(٨٦). وقد خلصنا في ختام المقال، وبعد رصد الوقائع، إلى ما يلي:

- لقد كُتب على المسيحيّين والمسلمين في لبنان (وبالتالي في المشرق) أن يعيشوا معًا أبناء وطن واحد.
- على كلّ من الأبناء أن يتنبه إلى الآخر بالحوار والاحترام والقبول بالتعدّديّة، والانتقال من العيش قرب الآخر إلى العيش مع الآخر.

---

(٨٤) المشرق ٢٤ (١٩٢٦)، ص ٤٧٨.
(٨٥) أطلب، مثلًا، الجدول في الصفحة ٢٤.
(٨٦) م. ن. ٦٧ (١٩٩٣)، ص ٣١٥-٣٢٨.

– ليست المسيحيّة والإسلام طائفتَين، بل هما رسالتان، على كلّ منهما أن تسعى لا إلى المظاهر السلبيّة وإبراز الفوارق بقدر ما تبتغي التقريب والتلاقي والعمل المشترك.

هذا لَعَمْري ما تصبو إليه المشرق في دعوتها إلى الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. وهذا ما ترجوه أيضًا على جميع الصعد الفكريّة، كما نوّه بذلك رئيس تحريرها في مقاله «المسيحيّة والحداثة. الحوار في الغرب والنزاع في الشرق؟»[٨٧]. قال الأب سليم دكّاش: «إنّ الكنيسة، ومعها المسيحيّون الذين يمتلكون الكثير من أدوات الحداثة وأساليبها، مدعوّة اليوم إلى مراجعة ذاتيّة نقديّة، لمناسبة انعقاد السينودس من أجل لبنان، تكون مقدّمة لوضع مشروع حياتيّ متكامل يؤالف بين معطيات الحداثة والمعتقدات الأساسيّة في الإيمان المسيحيّ. إنّها الدعوة إلى حدث يشارك فيه الجميع من حضارة متقدّمة، حضارة تتآلف فيها الروح والمادّة»[٨٨].

الخاتمة

مائة سنة من عمر المشرق مضت، والمجلّة، بعونه تعالى، تتابع المسيرة على الرغم ممّا اعترضها من صُروف الدهر وغِيَرِه. مائة حَول قد تهدّ حولَ الأجسام، لكنّها، بأزر المولى، لم تُعدَم معها صحيفتُنا القوّة على المضيّ قدمًا، لا بل سعَت جهدَها للترقّي صُعُدًا. فهل أفلحت؟ إنّما الحكم لقرّائها والتاريخ. إلّا أنّ ما نلاحظه من حرص كُبَريات خزائن الكتب، وأئمّة البحث، وصفوة المثقّفين، على اقتناء مجلّداتها التي يربو عدد صفحاتها على الخمسين ألفًا، لَمِمّا يؤكّد أنّ المجلّة أدّت دورًا لا

(٨٧) المشرق، ص ٢٩٥-٣١٤.
(٨٨) م.ن. ص ٣١٤.

يُستهان به ولها رسالة عليها أن تتابعها. فقد أراد شيخو وإخوانه أن تكون صحيفتهم في خدمة مثقّفي بلادنا يجدون فيها أجوبةً عن تساؤلاتهم، فإذا بالوقائع تشهد أنّ المشرق باتت أشبه بموسوعة، لا بل خزانة مكتملة الأبواب، توفّر للباحثين من جميع المستويات أشمل المعلومات وأدقّها في كلّ مَطْلَب. وقد أريد للمجلّة أيضًا أن تكون في خدمة الشرق، فخدمَتْه بالفعل الخدمةَ النّصوح، وساهمت في نهضته منذ تباشيرها، وأعطت العالم، لا سيّما الغربيّ منه، صورةً مشرّقة عن الشرق وما يمكنه أن يؤدّيه في سبيل الحضارة[٨٩]. فعسى أن تظلّ المشرق منارة، وإن متواضعة، تستمدّ نورها من «رحمة إلهنا الذي افتقَدَنا بها المُشْرِقُ من العلاء»[٩٠].

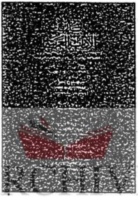
---

(٨٩) كتب العلّامة بَرْبِيه ده مينار في المجلّة الأسيويّة بُعَيد ظهور المشرق ما مفاده: إنّ ما دفع جامعة (اليسوعيّين) في بيروت إلى إصدار مجلّتهم الجديدة، هو الرغبة في بثّ روح المنافسة الشريفة المثمرة، والمساهمة، مع أرباب العلوم الأوروبيّين، في تقدّم الثقافة في الشرق. فهل يجوز أن تظلّ نهضة البلاد التي كانت يومًا مهدَ الحضارة، وقفًا على الغرب؟ «La pensée... dont s'est inspirée l'Université de Beyrouth en créant ce nouvel organe, est une pensée de noble et féconde émulation, désir de concourir avec la science européenne au progrès de la culture intellectuelle de l'Orient. Pourquoi le relèvement des contrées qui ont été le berceau de la civilisation resterait-il le privilège exclusif de l'Occident?» A. Barbier de Meynard, *Journal Asiatique*, mars - avril 1898, p. 345.

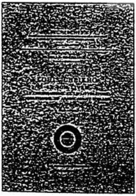
(٩٠) إنجيل لوقا ١: ٧٨.

صدر عن دار المشرق













بدايات «المشرق»
من خلال
رسائل لويس شيخو وبعض الأدباء والمستشرقين

نشر النصوص وعلّق عليها الأب كميل حشيمه

لا شكّ في أنّ الرسائل هي من أهمّ الوثائق التي يستند إليها المؤرّخون في تحرير مؤلّفاتهم، لأنّها توفّر مصادر أصليّة غالبًا ما تتّسم بطابع العفويّة فتصف الوقائع بصدق وموضوعيّة. ومن هذا المنطلق رأينا أن نقدّم إلى القرّاء والباحثين، لمناسبة مئويّة مجلّة المشرق، وتأييدًا لبعض ما أوردناه في مقالنا السابق (ص ٩-٤٨ من العدد الحاليّ)، مقتطفات من رسائل تبادلها المؤسّس، المرحوم الأب لويس شيخو، وعدد من الكتّاب بين مشرقيّين ومستشرقين، مقتصرين على سنوات المجلّة الأولى بانتظار أن تُتاح لنا الفرصة لنشر المزيد. وهذه الرسائل هي ضمن محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت.

١ - من أنستاس الكرمليّ[1] إلى لويس شيخو

Baghdad, le 2 septembre (18) 97

(...) Nous attendons avec impatience l'apparition de votre

---

(١) هو الأب أنستاس ماري الكرمليّ (١٨٦٦-١٩٤٧)، الباحث واللغويّ الشهير، صاحب مجلّة لغة العرب. كان موسوعة حيّة وخلّف عشرات المؤلّفات، وبعث إلى شيخو بعدّة مئات من الرسائل تدور موضوعاتها حول الشؤون الأدبيّة والفكريّة.

Revue[٢]. J'ignore le genre d'articles qu'admet votre nouvelle publication. (...) Je désire savoir si vous admettez toutes sortes d'études. Ces jours-ci je m'adonne à la philologie, aux mots arabes dérivés des langues étrangères et aux mots étrangers dérivés de l'arabe. Si cela vous intéresse je ne manquerai pas de vous en envoyer quelques spécimens.

٢ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ[٣]

Univ. St Joseph de Beyrouth

16 octobre (1897)

(...) La Revue que vous attendez avec tant d'impatience ne paraîtra qu'au commencement da l'année 98. Des difficultés imprévues ont été la cause de ce retard. Priez pour qu'il n'en surgisse pas de nouvelles, comme cela menace. Encore une fois, je compte sur une collaboration active de votre part. La revue projetée a un cadre extrêmement large. Des articles religieux, scientifiques, littéraires, philologiques, historiques, seront les bienvenus. Si des articles de ce genre n'ont pas été insérés autrefois dans le *Bachir*[٤] c'est justement parce qu'on ne voulait pas faire d'un journal une revue scientifique, tandis que ces articles trouveront naturellement leur place dans un périodique fondé *ad hoc*.

(...) Pour l'étude en particulier dont vous parlez, c.à.d. de la dérivation des mots français de l'arabe et des mots arabes dérivés des langues étrangères, deux ou trois articles bien faits peuvent intéresser le public. Seulement il est bon que vous sachiez que ces études ont fait beaucoup de progrès depuis quelques années et qu'il faudra user de beaucoup de critique pour ne pas prêter le flanc aux orientalistes de nous accuser d'être peu au courant de ces questions. Une chose qui serait

(٢) هي المشرق، وستصدر، كما هو معلوم، في مطلع العام ١٨٩٨.

(٣) يلاحَظ أنّ شيخو كان يكتب إلى الأب أنستاس بالفرنسيّة حتّى إن وردته من الكرمليّ رسائل بالعربيّة، ومردّ ذلك، في نظرنا، إلى عادة الرهبان في ذلك الزمن أن يسلّموا رؤساءهم الرسائل التي يبعثون بها، مفتوحةً، خضوعًا منهم وتأدُّبًا، ولمّا كان رؤساء شيخو آنذاك من الفنرسيّين، فقد رأى من اللائق ألّا يكتب بلغة لا يفهمونها.

(٤) هي جريدة البشير التي أسّسها اليسوعيّون في العام ١٨٧٠. ويومَ كتب شيخو رسالته كانت تصدر «أسبوعيّة إخباريّة».

certainement bien acceptée, ce serait une étude sur les dialectes de Bagdad et de ses environs.

٣ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ

Beyrouth, le 29 décembre 1897

(...) Notre nouvelle Reuve a passé par plusieurs péripéties qu'il serait trop long de vous raconter ici. Une difficulté n'était pas plus tôt résolue qu'il s'en présentait une nouvelle. Bref le diable en sera pour ses frais. Notre 1er numéro paraît après-demain; vous avez dû recevoir le prospectus.

Encore une fois je recevrai avec plaisir tout travail que vous nous enverrez. Je vous prie seulement de choisir des sujets qui intéressent un nombre considérable de lecteurs. Histoire, sciences profanes ou sacrées, philologie, arts, etc, etc, tout peut trouver place dans une revue où le cadre est si large. On lira volontiers quelques études sur les mœurs et les usages de l'Irak, sur le mouvement littéraire qui y règne, sur les principales bibliothèques et les Mss plus rares qu'elles contiennent, sur la Mission des RR PP Carmes en Mésopotamie, son origine et ses progrès (si un travail de ce genre a déjà paru, prière de l'indiquer), sur les dialectes de Mésopotamie, sur les tribus arabes voisines de Baghdad, etc. etc. (...).

٤ - من أنستاس الكرمليّ إلى لويس شيخو(٥)

(. . .) لقد عجبتُ كلّ العجب من الجرائد والمجلّات العربيّة في مصر وعدم تنويهها بظهور مجلّتكم الغرّاء إلى عالم الوجود، مع أنّ هذه المجلّة تفوق سائر المجلّات العربيّة. فهل من معنى لهذا العمل؟ أليس في ذلك خبث وسوء نيّة؟ (. . .)(٦).

---

(٥) الرسالة غير مؤرّخة، إلّا أنّ مضمونها يشير إلى أنّها حُرِّرت في أوائل ١٨٩٨.

(٦) من المعروف أنّ إبراهيم اليازجي، صاحب البيان والضياء، وجرجي زيدان، مؤسّس الهلال، وأصحاب المقتطف، لم يكونوا على أتمّ الوفاق مع اليسوعيّين، وقد دارت في ما بعد بينهم وبين شيخو مناظرات حامية الوطيس. إلّا أنّ البيان، خلافًا لما ادّعاه الكرمليّ، أطرأ المشرق لدى ظهورها (١-١٨٩٧-١٨٩٨-، ص ٥٧٦).

٥ – من الأب لِيُوبُولْد فُونك[٧] إلى لويس شيخو

Munich, 6. 2. 98

C'est avec un très vif intérêt et avec autant de plaisir que j'ai appris l'apparition du premier numéro de votre nouvelle Revue, *al-Machriq*. Recevez d'abord mes sincères félicitations et les premiers voeux pour un bon succès! Quant à moi, je ferai mon possible pour vous gagner quelques abonnés. Mr Hommel[٨] a reçu le premier numéro par Mr le Dr Haffner[٩] et je ne sais s'il veut s'abonner tout de suite. Un autre arabisant, Mr le Dr Lindl[١٠], veut attendre jusqu'à son voyage en Orient, qu'il pense faire à la fin de cette année. Mais j'ai encore quelques autres candidats ici; et j'espère qu'aussi Mr le Directeur en chef de la Bibliothèque d'Etat (Staatsbiblioth.) prendra la Revue. Pour commencer, je serai du moins moi-même votre abonné (...).

Encore une remarque. Quand je proposais, il y a quelques semaines, à Mr le Secrétaire de la «Staatsbibliothek» de vouloir faire accepter à Mr le Directeur en chef l'abonnement à votre Revue, il me demandait si le *Machriq* donnerait aussi quelque chose en français; ou s'il était tout arabe. D'après ce que je savais, je répondis qu'il serait tout arabe. «Alos nous aurons trop peu de lecteurs», me répondit Mr le Secrétaire; et il ne voulait pas faire de démarches auprès de Mr le Directeur. Est-ce que je pourrais dire à Mr le Directeur que vous donnerez aussi quelque chose en français? Je crois que ce serait favorable à la Revue[١١].

٦ – من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ

Univ. St Jos. de Beyrouth

18 fév. 98

(...) Votre collaboration nous sera très précieuse et cela pour

---

(٧) هو Leopold Fonck الراهب اليسوعيّ المستشرق (١٨٦٥-١٩٣٠). درّس تفسير الكتاب المقدّس في معهد الدراسات الكتابيّة في روما.

(٨) هو العلّامة فرِيتس هومّل (١٨٥٤-١٩٣٦) الأستاذ في جامعة مُونْشِن (München).

(٩) أوغُسط هَفْنِر (١٨٦٩-١٩١٤)، أمضى مدّة في جامعة اليسوعيّين ببيروت متمرّسًا بالعربيّة ونشر عدّة مؤلّفات بمعيّة الأبوين شيخو وأنطون صالحاني.

(١٠) لعلّه الأستاذ إرنست لندل (١٨٧٢-١٩٢١).

(١١) لم تنشر المشرق مقالات باللغات الأجنبيّة إلّا بين ١٩٥٠ و١٩٧٠.

plusieurs motifs, surtout pour montrer que la Revue est à la disposition de toutes les plumes catholiques capables de servir la science ou la religion. Je ne parle pas du style de vos articles qui est de main de maître. Ce motif n'est pas à dédaigner. Il faut se faire lire et pour cela les connaisseurs eux-mêmes doivent rendre hommage à la rédaction soignée des articles. La chose n'est pas toujours facile; plusieurs de nos articles ont été composés en français. Pour les traduire il faut un homme parfaitement versé dans les deux langues, et cet homme est encore à trouver. Dans le 1er numéro j'avais compté sur un de nos professeurs l'aïcs de beaucoup de talent mais encore peu exercé. C'est ce qui vous explique comment deux ou trois articles laissaient à désirer pour le style. Pour les numéros suivants je me suis mis à traduire moi-même, surtout les articles de sciences.

(...) Le curé Gabriel Koriakosa m'a adressé deux questions pour le *Machriq*. Nous ne pouvons répondre qu'à la seconde seulement; car la première froisserait les Grecs. La chose pourtant est sûre. Les Grecs *indigènes* de Syrie et de Mésopotamie se sont servis pour leur liturgie de la langue syriaque. Les bibl. d'Europe conservent un grand nombre de ces ouvrages écrits en syriaque ou en chaldéen à l'usage des Grecs. Nous en avons nous-mêmes un spécimen ou deux dans notre Bibl. Orientale. Seulement cette liturgie est une traduction de la liturgie byzantine faite pour l'usage des Eglises d'Orient. Veuillez, je vous prie, lui communiquer cette réponse.

٧ – من أدريان بَرْبييه ده ميِنار[١٢] إلى لويس شيخو

Nice, 4 mars 98

Je ne veux pas tarder davantage à vous remercier des deux nouveaux cahiers de *l'Orient*[١٣] que vous avez bien voulu m'envoyer. Je les ai parcourus avec intérêt et me propose de lire à tête reposée ceux qui portent votre signature. Quant à mon appréciation sur cette jeune revue, vous la connaissez par la courte notice que j'ai régidée pour le *Journal*

---

(١٢) كان Adrien Barbier de Meynard المستشرق الفرنسي المعروف والأستاذ في «كليّة فرنسا» Collège de France صديقًا لشيخو ودارت بينهما مراسلة وافرة.

(١٣) هي مجلّة المشرق.

Asiatique et dont vous avez, je l'espère, reçu une épreuve en placard(١٤). Je n'ai pas besoin de vous dire à nouveau combien je désire, lorsque le moment sera venu, favoriser vos propositions d'échange avec le *Journal*(١٥).

٨ – من أنستاس الكرمليّ إلى لويس شيخو

بغداد، في ١٤ نيسان سنة ٩٨م

(. . .) إنّ ملاحظاتكم على لفظة «البرامكة»(١٦) أعجبت كثيرين من علماء هذه البلدة وبالأخصّ الإسلام ومن بينهم الآلوسيّين. فقد تعجّبوا من ولعكم بالتنقيب والوقوف على الحقائق وحسن النظر ودقّته في الأمور التاريخيّة. وبهذا الخصوص أقول بأنّهم قد أعجبهم غاية العجب مقالتكم العلميّة التي تدرجونها في «المشرق». وكانوا قبلًا ينظرون إلى تلك المقالات في العدد الأوّل والثاني بعين الاحتقار لخلوّ عربيّتها من الفصاحة اللغويّة، واليوم بالعكس قد قالوا لي بأنّ عربيّة مجلّة «المشرق» تفوق عربيّة سائر المجلّات لما بها من سهولة التركيب والسلاسة والانسجام إلى غير ذلك من الأوصاف الشائقة. فأتمنّى لهذه المجلّة الارتقاء الدائم والتحسّن التامّ.

٩ – من أنستاس الكرمليّ إلى لويس شيخو

بغداد، في ٩ حزيران سنة ٩٨م

(. . .) أمّا مقالتكم في ترجمة ابن العبريّ(١٧) فقد سمع لها دويّ في بغداد كلّها إذ ما من أحد إلّا وطلبها من رفيقه وقرأها. وبالأخصّ الكهنة فإنّهم شغفوا كثيرًا في قراءتها إذ جئتم بها بتفاصيل ممّا لم نَرَه في ترجمة كتبت عن مشاهير الرجال بهذه الدقّة والصحّة وقوّة الانتقاد، فنهنّئكم من

---

(١٤) راجع: *Journal Asiatique*, 1898, II, p. 345.

(١٥) أطلب الرسالة رقم ١٣.

(١٦) المشرق ١ (١٨٩٨): ٢٨٤-٢٨٦.

(١٧) ظهرت في المشرق ١ (١٨٩٨): ٢٨٩ وما يليها.

أقصى الفؤاد على ما زيّنكم به عزّ وجلّ من نور العقل وهدى الفكر وسعة المحافظة وقوّة المطالعة ممّا يحيّر عقول كثيرين من الأدباء هنا.

(...) «الهلال» و«المقتطف»، من بعد أن انقطعا مدّة أربعة أشهر، ظهرا من جديد، وليس لهما مشتركون بعدد مشتركي «المشرق». وبهذا الخصوص أحبّ أن أعرف كم يبلغ اليوم عدد مشتركي «المشرق»[١٨].

١٠ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ

Univ. St Joseph, 16 juillet 98

(...) Ce que vous dites des succès du «مشرق» est un encouragement bien doux au milieu de cette tâche parfois bien rude qui m'est imposée. Peu importe, comme vous dites, que le nombre de nos abonnés soit relativement restreint, si le nombre des lecteurs est considérable[١٩]. Car avant tout il s'agit de se faire lire pour faire tomber les mauvaises Revues. Ce but est atteint en partie; j'en bénis le Seigneur. Jusqu'ici pourtant nous n'avons pas beaucoup attaqué directement ces Revues malsaines. Cela viendra, parce qu'il y a pas mal à relever.

(...) Les fautes d'impression que vous avez relevées, j'ai été le premier à en gémir. (...) Ce n'est pourtant pas le soin qui manque, car je revois les épreuves au moins trois fois; malgré cela il en échappe toujours. Je crois que le bon Dieu permet cela pour nous tenir dans l'humilité.

(...) Vos remarques sur les notes qui accompagnent le texte d'Al-Asmai sont assez justes[٢٠]; mais il faut que vous sachiez que ces notes ne sont pas de moi. L'éditeur (le Dr Haffner) les a extraites in-extenso du

---

(١٨) أجاب شيخو في رسالة بتاريخ ١٨٩٨/٧/٢ أنّ عدد المشتركين ٤٠٠ ونيّف، على أمل الزيادة.

(١٩) كتب أنستاس إلى شيخو في غاية حزيران ١٨٩٨ أنّه إن كان المشتركون البغداديّون في المشرق هم قليلون، فإنّ القرّاء هم كثيرون. «فإنّ كلّ عدد يقرأه عشرة أو ١٥ أو ربّما ٢٠ رجلاً، وبهذا العمل يستفيد القرّاء بدون أن ينتفع صاحب المشرق»!

(٢٠) لم نجد أثرًا لهذه الملاحظات. ويدفعنا ما ورد في الأسطر التالية إلى الاعتقاد أنّها متعلّقة بحواشي النصّ الذي نشره هفنر في المشرق (١: ٤٠٦ وما يليها) من كتاب النبات والشجر للأصمعيّ.

«لسان العرب»; je ne fais que choisir ce que je trouve de plus à la portée de nos lecteurs. Je sais que cela ne suffit pas, mais où irions-nous si nous voulions discuter les textes des différents auteurs sur ces plantes. Cela n'en finirait plus. Déjà beaucopu trouvent que ce travail est trop spécial pour une Revue. Les identifications sont tirées de la *Flora Orientalis* d'(Edmond) Boissier et de deux ou trois autres ouvrages. C'est encore l'auteur qui fait les identifications; je les transcris sans les discuter. Continuez pourtant à envoyer vos remarques; on en tiendra compte, sinon dans la Revue (pour ne pas entrer dans les questions trop ardues pour nos lecteurs), du moins dans le tirage à part que nous faisons de cet ouvrage. (...)

١١ – من مارتن هارتمَن[٢١] إلى لويس شيخو

Charlotterburg, le 17 juillet 98

Ce moment même je viens de faire une jolie petite découverte, toute toute petite, mais qui aura un certain intérêt pour vous et vos lecteurs: صالح بن يحيى, auteur du «تاريخ بيروت» est trouvé[٢٢]. C'est زين الدين صالح بن شرف الدين يحيى بن سيف الدين أبي بكر التنوخيّ qui avait en 926 l'âge de cinq ans. J'ai pris des notes à Beyrouth (en 1880?) d'un manuscrit contenant une histoire de la Syrie du commencement de l'Islam jusqu'à 926 et ayant comme appendice l'histoire des familles تنوخ, علم الدين et القاضي. Cet ouvrage est basé sur (c.à.d. probablement: est une copie abrégée de) un تاريخ de[٢٣] حمزة بن أحمد الفقيه ابن سباط. Je ne saurais m'étendre plus longuement sur le sujet ce moment; j'espère pouvoir donner un article sur la question. Mes notes ne sont pas très copieuses, néanmoins je pourrai, je pense, gagner quelques conclusions sur la filiation des ouvrages. Votre تاريخ بيروت serait de son côté, basé sur l'ouvrage de ابن سباط .

---

(٢١) إنّه المستشرق الألمانيّ Martin Hartmann (١٨٥١–١٩١٨). كان ترجمانًا ومستشارًا في قنصليّة ألمانيا ببيروت حيث عرف الأب شيخو، ثمّ صار أستاذًا في جامعة برلين.

(٢٢) كان شيخو قد باشر نشر تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريّين من بني الغرب لمؤلّفه صالح بن يحيى، وذلك في المشرق ١: ٣٣ وما يليها. وقد نشر في عدد لاحق (١: ٧٦٥) الرأي الذي عرضه عليه هارتمن، من دون أن يوافقه.

(٢٣) مؤرّخ لبنانيّ درزيّ وُلِدَ في عاليه وتوفّي عام ١٥٢٠.

Beaucoup plus j'ai à cœur la publication d'un article que j'espère pouvoir vous envoyer en quelques jours, pour attirer les forces indigènes à la collaboration sur l'arabe vulgaire[٢٤]. Quels matériaux énormes ont été fournis à la science par le travail des Sociétés Grecques et leurs organes, comme le Σύλλογος de Constantinople etc. etc! Pourquoi les أرباب اللغة العربيّة ne seraient pas à même de faire pareille besogne? Votre *Machriq*, qui a dans sa courte vie déjà contribué si vaillamment aux travaux sérieux, ne refusera pas, j'espère, son aide à l'essai de frayer un nouveau chemin dans cette direction.

١٢ - من كارلُو ألْفُونسُو نالّينو إلى لويس شيخو[٢٥]

Naples, le 21 juillet 98

Je viens de lire avec plaisir, dans le n°13 du *Machriq*, le rapport intéressant du P. Joüon sur l'égyptologie en 1898. Seulement je trouve à mon regret que le nom si bien arabe de تلّ العمارنة est transformé, p. 578, toujours en تلّ أمرنا, et que, p. ٥٨٠, إسنا devient إسنة, et بيبان الملوك est changé en بيان الملوك .

Or je désire saisir cette occasion pour rappeler votre attention sur ce fait assez curieux, et on pourrait dire honteux, que dans les publications modernes arabes et turques les noms géographiques orientaux sont bien souvent défigurés jusqu'au point de ne pouvoir plus les reconnaître. Je connais un bon et gros atlas turc, publié il y a peu de temps, où les noms de l'empire Ottoman sont parfois irréconnaissables; évidemment on a pris un atlas français, et on a *transcrit* le tout en caractères nashî sans se soucier de contrôler si la transcription était bonne ou fautive. Il est de même dans une grande carte arabe de la Syrie, imprimée précisément à Beyrût! Est-ce qu'on tolérerait en France, qu'on imprimât une carte avec Bariz pour Paris, Burdu pour Bordeaux, etc.?

---

(٢٤) صدر هذا المقال في المشرق ١ (١٨٩٨): ٧٩٠-٧٩٨ بعنوان «في أهمّيّة جمع خواصّ الكلام الدارج».

(٢٥) كتب المستشرق الإيطاليّ Carlo Alfonso Nallino رسالته هذه إلى شيخو وكان قد ذاع صيته على الرغم من أنّه ما زال آنذاك في السادسة والعشرين من عمره. وقد نقلها صاحب المشرق إلى العربيّة ونشرها في المجلّة (١: ٨١١). وقد نشرناها بدورنا كاملةً في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١-٤٣٣.

(...) Ne pourrait pas le *Machriq* prendre une initiative énergique pour faire cesser des abus pareils? Le moyen meilleur d'y réssir ce serait de publier un dictionnaire géographique des pays où on se sert de l'alphabet arabe, la Malaisie comprise?

١٣ – من أدريان بربييه ده مينار إلى لويس شيخو[٢٦]

Société Asiatique de Paris

Paris, le 22 juin 1899

Très honoré P. Cheikho,

Je n'ai pas manqué de mettre votre lettre sous les yeux du conseil d'administration en la recommandant tout particulièrement. C'est avec une sincère satisfaction que je vous annonce que l'échange entre le *Journal Asiatique* et votre Revue estimable «المشرق» vient d'être autorisé. Vous recevrez en conséquence les numéros parus depuis le commencement de la présente année, et la suite vous sera exactement expédiée par les soins de la maison Leroux, éditeur de notre recueil.

(...) Je serais heureux de recevoir de vos nouvelles et d'apprendre par vous-même quels sont les travaux que vous avez sur le métier. J'ai communiqué à mon savant ami Rubens Duval[٢٧] la notice et le fragment que vous venez de publier d'Abi-l Faradj Bar Hebraeus[٢٨] il en a été très satisfait et regrette de ne pas en avoir eu connaissance assez à temps pour l'utiliser dans l'Histoire de la littérature syriaque[٢٩] dont il vient d'enrichir le monde savant.

١٤ – من إبراهيم إدّه[٣٠] إلى لويس شيخو

Cab Elias, le 8 août 1899

Je viens, au nom de toute la famille Eddé, vous exprimer toute

---

(٢٦) نشرنا هذه الرسالة غير منقوصة في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣٣-٤٣٤.

(٢٧) هو العلامة روبنس دُوفال (١٨٣٩-١٩١١) أستاذ السريانية في كلّيّة فرنسا.

(٢٨) أطلبها في المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٢٨٩ وما يليها.

(٢٩) صدر كتاب تاريخ الآداب السريانية في باريس العام ١٨٩٩.

(٣٠) هو والد الأب خليل (شارل) إدّه اليسوعي (١٨٧٠-١٩٤٢)، الذي برع في الدراسات العربيّة وحرّر في المشرق عددًا من المقالات، ووالد رئيس الجمهورية اللبنانيّة إميل إدّه المتوفّى في العام ١٩٤٩.

notre reconnaissance pour ce que vous avez eu la bonté d'écrire dans votre revue sur le poète E. Eddé en rendant hommage à ses mérites et à sa mémoire[٣١]. Vous seriez bien bon cependant de me permettre une rectification concernant l'histoire du poète que je tiens directement de mon grand-père et de mon père.

Ainsi que j'ai eu l'honneur de vous l'écrire en date du 24 juillet dernier, le poète E. Eddé est le neveu de Cheikh Mansour Eddé, c.à.d. le fils de sa sœur Kamra; au service de l'Emir Mansour Chéhab, gouverneur de Beyrouth, qui lui avait conféré le titre de Cakhia, Mansour Eddé a employé toute son intitiative et tous ses soins à la construction de l'ancienne cathédrale des Maronites à Beyrouth, ainsi que l'atteste l'inscription qui se trouve sur son tombeau derrière le Grand Autel St Georges, et il vous sera très facile de le constater et de voir la véritable date de la construction de cette église.

Elias Eddé ayant perdu son père en bas âge, Cheikh Mansour Eddé, son oncle, a eu soin de son éducation et c'est lui qui a présenté le poète à l'Emir Chéhab et au Djezzar et qui l'a poussé à leur service.

La porte qui a le nom Joseph Eddé, vis-à-vis de l'ancienne cathédrale, a été ouverte par Cheikh Mansour Eddé à l'occasion du mariage de son fils Joseph, grand-père de S.E.M. Effendi Eddé.

١٥ - من مارتِن هارتمَن إلى لويس شيخو

Charlotterburg, le 10 août 99

Peu après ces lignes vous recevrez ie premier fascicule d'une publication périodique dans laquelie je pense déposer ce qui s'est accumulé dans mes collections[٣٢]. Je crains que vous ne soyez offensé par quelques remarques et que vous ne partagerez point ma manière d'envisager les choses d'Orient. De l'autre côté je vous sais trop d'intelligence pour ne pas apprécier le ferme vouloir de répandre plus de

---

(٣١) أطلب مقالة شيخو المعنونة «المعلّم الياس إدّه الشاعر» (المشرق ٢ - ١٨٩٩ -، ص ٦٩٣-٦٩٧ و٧٣٦-٧٤٤).

(٣٢) النشرة المذكورة هي *Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen* وقد ظهر كرّاسها الأوّل في برلين بتاريخ ١٠/٨/١٨٩٩، وتتالت الكراريس حتّى ألّفت في العام ١٩٠٩ مجلّدان.

clarté sur l'état actuel et l'importance des *faits* que je constate(٣٣). Je tiens beaucoup à ce que votre *Machriq* se prononce sur les questions auxquelles je touche, au risque que mes vues soient entièrement désapprouvées. *Ex errore citius oritur veritas quam ex confusione*. C'est la discussion qui fait sortir aux yeux et les erreurs et la vérité.

Quant à l'introduction de la langue vulgaire et de l'écriture latine dans la littérature, je sais d'avance que j'aurai en vous des adversaires persuadés et de principe. Cela ne fait rien. Mr Goldziher ne partage non plus mon opinion. Tout de même j'y tiens. Je serai récompensé si mes articles sont la cause que l'on discute tous ces points et si, surtout, on y apporte des vues *historiques* et *critiques* et si l'on documente bien ce qu'on avance. Je n'ai pas besoin de vous dire que sous ce point de vue notre *Machriq* mérite tous les éloges. C'est, généralement parlant, une revue excellente et je regrette seulement que je ne suis pas en état de me servir plus souvent de votre hospitalité si libérale.

١٦ – من خليل البدوي(٣٤) إلى لويس شيخو

Al AHWAL
Feuille arabe politico-commerciale
PREMIER JOURNAL QUOTIDIEN EN SYRIE
Par *Iradé* Impérial

بيروت، تشرين الثاني ١٩٠٠

إستلفتني أمس أحد الأصحاب إلى أنكم أخذتم في «المشرق» الأخير على هذا العاجز أنّه ظنّ أنّ «الأحوال» هي أوّل جريدة يوميّة في بلاد الشام، فتعجّبت كيف بادرتم إلى المؤاخذة قبل أن تتحقّقوا ماهيّة الظنّ التي بنيتم عليها التنديد، لأنّي على ما أظنّ قد قيّدت قولي هذا دائمًا بإرادة سَنِيّة، وهذا صحيح لا ريب فيه لأنّ الجرائد التي كانت تصدر من نحو عشرين سنة فما قبل، كانت لا تحتاج إلى إرادة سنيّة كما تعلمون من

---

(٣٣) في الكرّاس الأوّل المذكور درس هارتمن العلاقات بين الإسلام والعالم العربيّ المعاصر ويبّن، خلافًا لما كان يذهب إليه بعض المفكّرين، أنّ الإسلام قادر على النهوض والإصلاح.

(٣٤) صحافيّ بيروتيّ اشتهر بهمّته وشجاعته. كان محرّرًا في جريدة اليسوعيّين البشير بين ١٨٨٢ و١٨٩٠، ثمّ أنشأ جريدته الأحوال في أوّل تشرين الأوّل ١٨٩١.

«البشير» نفسه، وحسبكم أن تطالعوا عنوانات مكاتيبنا كما ترون هنا بالخطّ الأحمر[٣٥] لتتأكّدوا أنّنا لم نظنّ ذلك عبثًا، وعليه فتكون أوّل إرادة سَنيّة صدرت لجريدة يوميّة في سورية هي «للأحوال»، هذا إذا سلّمنا أنّ جريدة «النجاح»[٣٦] كان إصدارها يوميّة بطريقة قانونيّة اطّردت أقلّه سنةً واحدة متتابعة حتّى يصحّ أن تُكتَب صفتُها اليوميّة في سِفر حياة الصحافة السوريّة، لأنّه بلغنا أنّه لم تصدر يوميّةً بطريقة قانونيّة بل كانت تصدر منها نشرات يوميّة من وقت إلى آخر حسب ورود أخبار الحرب السبعينيّة، كما ظهرت «الجنينة»[٣٧] أيضًا أربع مرّات بالأسبوع تتمّة لأخبار «الجنّة»[٣٨]، ونحن لا يمكننا أن نؤكّد ما بلغنا عن بعض ألْسِنة المعاصرين لها لأنّنا لم نرَ منها ولا نسخة واحدة، فإن كان لديكم نسخة فهل يمكنكم أن تتكرّموا علينا بها لمطالعتها وإرجاعها إليكم، فإن صحّت الرواية الأخيرة كانت «الأحوال» أوّل جريدة يوميّة قانونيّة بلا قيد وإلّا فيكون استدراكنا لها بقيد الإرادة السنيّة قد أفادنا حجّة لردّ مؤاخذة «المشرق» الذي سيتكرّم ويصحّح في العدد القادم أنّ ظنّنا (من حيث هو مقيّد) هو صحيح لا ريب فيه. أمّا سبب هذه المراجعة الخصوصيّة مع استطاعتنا على الردّ في «الأحوال»، فنسبته إلى وعدي للأب لامنس أخيرًا بأن تتحاشى «الأحوال» كما يتحاشى «البشير» كلّ جدال بينهما لتكون الجريدتان الكاثوليكيّتان يدًا واحدة في مقاومة المبادئ المغايرة لمشربهما.

---

(٣٥) كلمة Iradé في أعلى الورقة مسطّرة بالأحمر في الأصل.

(٣٦) أنشـأها الأب لويس صابونجي (١٨٣٨–١٩٢٨) في بيروت العامَ ١٨٧١.

(٣٧) و(٣٨) الجنّة والجنينة: أنشأ سليم البستاني (١٨٤٧–١٨٨٤) الأولى في ١١/٦/١٨٧٠، والثانية في ٣/٢/١٨٧١. وقد قال طرّازي في تاريخ الصحافة العربيّة (٣: ٥): «تُعدّ الجنينة أوّل جريدة يوميّة صدرت باللسان العربيّ، ولم تطل حياتها أكثر من أربعة أعوام». ولكن، إن سلّمنا بما أورده البدويّ، فلم تصدر الجنينة بإرادة سَنيّة.

١٧ - من الأب خليل إدّه[٣٩] إلى لويس شيخو

Beyrouth, le 31 juillet 904

(...) Les partants vous porteront le *Machriq* à peine achevé[٤٠]. Nous avons été retardés par le sérail. D'abord il a fallu remplacer votre article sur la Russie dont nous n'avons pas encore reçu la fin. Je n'ai trouvé à mettre à sa place que *Mutalammis*. Or les vers de ce poète ont été maltraités comme vous le verrez. Il a fallu à tout prix enlever le mot حرًّا dans .وموته بها حرًّا وجلدك أملس

Dans un autre vers il y avait le mot ملوك: ce vers et les suivants n'ont pas trouvé grâce. J'ai mis le mot رجال, mais j'ai oublié de l'encadrer par une parenthèse.

Ils nous ont supprimé aussi une question envoyée par le P. Ghanem sur القروش الأسديّة. Impossible de leur faire entendre raison. Tout cela nous a fait perdre beaucoup de temps.

Mais le plus joli, c'est la correction qu'on a voulu imposer au *Béchir*. Le censeur a effacé le nom de Mgr Mourad[٤١]: «appelez-le si vous le voulez مر mais pas Mourad», ajouta-t-il. C'est le sublime de la sottise, n'est-ce-pas? Racontez-le un peu autour de vous.

---

(٣٩) أطلب الحاشية (٣٠).

(٤٠) إضطرّ الأب شيخو آنذاك إلى التغيّب عن بيروت، فناب عنه الأب إدّه لإكمال عدد المشرق المعدّ للطبع، والعدد المذكور هو كرّاس غرّة آب ١٩٠٤.

(٤١) هو المطران يوحنّا مراد (١٨٥٤-١٩٣٧) وكان يومذاك راعي أبرشيّة بعلبك المارونيّة.

مجلّة «المشرق» والقضايا التربويّة
أيّامَ الأب لويس شيخو

جورج فايز سلّوم*

١ - مفهوم التربية عند اليسوعيّين

إهتمّ اليسوعيّون بتربية النشء على المبادئ السليمة والعلم والآداب فأسّسوا مدارس «كانت تسعى إلى بثّ ثقافة إنسانيّة متكاملة منفتحة على الحضارات واللغات»[١]. ومع أنّ القدّيس إغناطيوس دي لويولا كان قد كتب في ١٥٤١م، حين وضع الخطوط الأولى لقوانين رهبنته: «لن يكون في رهبانيّتنا كلّيّات ولا دروس»[٢]، إلّا أنّه، بعد أن ألحّ عليه الكثيرون، خاصّةً القدّيس فرنسيس كسفاريوس، ولضرورة إنجاح الرسالة، سمح أن تُفتح في مسّينة (صقلّية) أوّل مدرسة للصبيان، وكان لقرار فتحها تأثير عميق في الثقافة، إن في أوروبّا أو في العالم أجمع.

وما زالت الرهبانيّة اليسوعيّة تعنى بعمل المدارس، «وذلك لمساعدة الفتى على اكتساب حسّاسيّة مستقيمة وسليمة، وعلى اكتشاف العالم وجماله مرحلةً بعد مرحلة، وعلى حبّ كلّ شيء بصفته خليقة من خلائق

(*) باحث ومربٍّ. أستاذ مادّة الفلسفة.

(١) حشيمه، كميل: **اليسوعيّون والآداب العربيّة في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين**، (محاضرة أُلقيت في النادي الكاثوليكيّ بحلب)، ١٩٧٩، ص ٦.

(٢) دالمه، جان: **مفهوم التربية عند اليسوعيّين**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص ٦.

الله، وعلى تملّك نفسه وبذلها، وعلى تدريبه على تهذيبٍ تكون المحبّة شيئًا فشيئًا روحَه الحيّة: ذلك هو المثل الأعلى الذي يعترف إغناطيوس بأنّه مثّله، وهو الذي نجده في مختلف صيَغ «نظام الدروس» (Ratio Studiorum) الشهير، ويُعدّ دليلَ المربّين اليسوعيّين الحقيقيّ، وليس هو سوى ما يُطبّق على التربية من المبادئ التربويّة التي وردت في رياضات القدّيس إغناطيوس الروحيّة»[٣].

٢ - «المشرق» والقضايا التربويّة

كان الأب شيخو يؤكّد أنّ «فنّ الفنون سياسةُ النفوس... وتربيةُ الأحداث رجالِ الغد»[٤]. لكنّ كتبة «المشرق» لم يتطرّقوا بشكل مباشر إلى المبادئ الأساسيّة في التربية، بل كتبوا مقالات جدليّة في هذا المضمار، منها مبادئ تربويّة عامّة ومواقف واضحة في ما يتعلّق، مثلًا، بالنظر إلى طبيعة الإنسان وكيفيّة تربيته ودَور الدين في التربية.

أ - مقالات ومواقف

رحّبَ الأب خليل إدّه[٥] بإقبال الأدباء على «المباحث التعليميّة والتهذيبيّة» وربط بين «المدارس والهيئة الاجتماعيّة»[٦] منبّهًا إلى خطر التأثّر بتآليف أوروبيّة تدعو إلى اعتماد التعليم اللادينيّ، واعتبار هذا النمط من التعليم أداةً لتوحيد الكلمة في الوطن أمام تزاحم المذاهب وتنافرها. ووجد في الدعوة إلى تعليم بعيد عن الدين خطرًا على الوطن، لأنّ «الدين وحده يعلّمنا واجباتنا للوطن تعليمًا كاملًا فعّالًا ثابتًا»[٧]. واستند إلى

---

(٣) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيّين، ص ١٢-١٣.
(٤) ش. ل. «التربية في العائلة» (مطبوعات شرقيّة جديدة)، المشرق، ١٩ (١٩٢١)، ص ٧٩٥.
(٥) راهب يسوعيّ (١٨٧٠-١٩٤٢) كتب في المشرق عدّة مقالات فلسفيّة واجتماعيّة.
(٦) في المشرق، ١١ (١٩٠٨)، ص ٦٩٣-٧٠٥.
(٧) م. ن. ص ٦٩٤.

الإحصائيّات[٨] ليبيّن مخاطر التخلّي عن التعليم الدينيّ في فرنسا مع جول فِرّي[٩] (JULES FERRY) وتأثيره في ازدياد الجرائم بين الأحداث وفي انخفاض روح الوطنيّة. واعتبر المدارس الحياديّة، أي التي لا تستغني عن الدين والتعليم والتهذيب لكن تريد تركها جانبًا، مكيدة نبّهت الكنيسة إلى خطورتها. فلا حياد في أمور الدين، والمدارس «إن لم تكن مؤاخية للدين، فهي بلا شكّ معادية له»[١٠].

ومنعًا للتعصّب، ميّز موقفين من التساهل: تساهُلٌ مع الأشخاص كافٍ «لوحدة الوطن وارتقائه في سلّم العمران»[١١]، وتساهُل في المبدأ والعقيدة «تنافيه التربية الدينيّة»[١٢]. فالتربية الدينيّة في نظره ضروريّة كحاجز باطنيّ، بعد أن حصلت البلاد على الحرّيّة المدنيّة والسياسيّة. وفي هذا الإطار أيضًا نوّهت المشرق بمقالة ظهرت في مجلّة الكلمة[١٣] لفتت إلى خطر المدارس الكفريّة في فرنسا وإلى «تكاثر الجرائم منذ إنشاء المدارس بلا دين»[١٤].

ورفض الأب يوسف مناسا[١٥] «خطّة حديثة لتهذيب الناشئة»[١٦] قدّمتها إحدى السيّدات[١٧] وهي تدعو إلى التحرّر من التقاليد «جريًا على

---

(٨) لا نستطيع أن نجزم، انطلاقًا من الإحصائيّات، حتميّة العلاقة بين حدثَين، وقد تعود هذه العلاقة إلى المصادفة فقط. فعلينا التروّي في استعمال هذه الوسيلة لئلّا نجعل منها، كما يقول ديزرايلي (DISRAELI) «شكلًا أنيقًا من أشكال الكذب».

(٩) (١٨٣٢-١٨٩٣). كان وزيرًا للتربية والخارجيّة، أعلن علمنة التعليم ومجّانيّته، وجعل التعليم الابتدائيّ إلزاميًّا للجميع.

(١٠) إدّه، خليل: «المدارس والهيئة الاجتماعيّة»، المشرق ١١ (١٩٠٨) ص ٦٩٩.

(١١) م.ن.، ص ٧٠٤.

(١٢) م.ن.، ص ٧٠٤.

(١٣) أطلب المشرق ١٦ (١٩٠٨)، ص ٣٢٥-٣٢٧.

(١٤) «مجلّة الكلمة» (شذرات)، في المشرق ١١ (١٩٠٨)، ص ٧٢٠.

(١٥) (١٨٩١-١٩٥٩). كان هذا الراهب اليسوعيّ آنذاك مدير الدروس العربيّة في «كلّيّة» رهبانيّته ببيروت.

(١٦) المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٩٩٧-١٠٠٢.

(١٧) لم يشر الكاتب إلى اسمها، بل اكتفى بالكلام على محاضرة ألقتها في أحد نوادي بيروت.

سنن التقدّم والارتقاء»[١٨]، وإلى إطلاق العنان للتلاميذ وتدريسهم وفقًا لميولهم بدون إجهادهم وإغراقهم بالفروض والامتحانات، وإلى تلقينهم مبادئ تنفعهم في الحياة. فهي تتساءل «ماذا تجدي العَروض والفلسفة؟ ماذا تجدي سوى التشدّق والتفلسف والتعجرف؟»[١٩]. فجزم الأب مناسا بسوء التربية الطبيعيّة المحضة لما في الطبيعة من «جراثيم الفساد»[٢٠]. ولم ينكر بعض آفات النظام التربويّ التي أشارت إليها الكاتبة، بل اعتبرها عرضيّة ودعا إلى استئصالها بالمبضع. وركّز على تهذيب العقل والإرادة وسائر قوى النفس وتثقيفها منعًا لاختناق القلوب بالأشواك وفساد الغرائز بالميول المنحرفة.

وسلك الأب شيخو المسلك نفسه في تحليل لكتاب «الإنسان ابن التربية»[٢١] فرفض الرأي القائل «إنّ الإنسان ميّال بالطبع إلى الفضيلة»[٢٢]، مستندًا إلى أمثلة العرب ونصوصٍ عديدة من الأسفار المقدّسة.

وألّف الأب فرنسيس شرمو (FRANÇOIS CHARMOT)[٢٣] مقالة في «المدارس الداخليّة أو الخارجيّة، أيّهما الأفضل؟»[٢٤] ردًّا على جريدة الراڤاي (*Le Réveil*) فبيّن ما للبيت من دور أساسيّ في تربية الطفل الأولى، ثمّ أشار إلى تكامل التربية بين البيت والمدرسة، وأكّد حرّيّة الأهل في اختيار المدارس لأولادهم. كما عزا إخفاق بعض المدارس إلى إهمال

---

(١٨) المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٩٩٨.
(١٩) م.ن.، ص ٩٩٩.
(٢٠) م.ن.، ص ١٠٠١.
(٢١) وهو من تأليف جرجي نقولا باز (١٨٨١–١٩٥٩)، نشر في بيروت (١٩٠٧)، ١٠٠ صفحة.
(٢٢) «الإنسان ابن التربية»، (مطبوعات شرقيّة جديدة)، المشرق ١٠ (١٩٠٧)، ص ٦٦٩.
(٢٣) (١٨٨٨–١٩٦٥). راهب يسوعيّ اشتهر في رهبانيّته بتنشئة الكهنة الشبّان. وكان آنذاك ناظرًا في مدارس لبنان، وألّف في ما بعد: *La Pédagogie des Jésuites. Ses principes, son actualité*, Paris (Spes), 1943.
(٢٤) المشرق ١٦ (١٩١٣)، ص ٨٨١–٨٩٠.

المعلّمين والنظّار. وهو إذ يفضّل المدارس الخارجيّة من أجل العلاقة العائليّة المستمرّة، يرى أنّ بعض الظروف المتعلّقة بأطوار عمر الأولاد وأجوائهم العائليّة تجعل المدارس الداخليّة أفضل، لأنّها تؤمّن للطالب الأجواء المؤاتية للعمل الجدّيّ وتنمّي شخصيّته وانفتاحه على الجماعة.

وكتب الأب شَرْل لُوسان (CHARLES LESAIN)[٢٥] مقالة عنوانها «المرأة وتربية الولد»[٢٦]، رابطًا بين تربية الولد هذه وقوام العائلة والهيئة الاجتماعيّة، مؤكّدًا أنّ من واجبات الأمّ نزع الأعشاب الباطلة المضرّة من قلب ابنها، مشيرًا إلى أنّ «مستقبل الولد وسعادته متوقّفان بنوع خاصّ على اجتهاد الوالدة واهتمامها»[٢٧].

إلى ذلك ركّزت مقالات الأب شيخو على تعزيز اللغة العربيّة[٢٨]، وذلك ردًّا على الاتّهامات بالتقصير التي ألصقها بمدارس اليسوعيّين سعيد أبو جمرة[٢٩] ومحمّد جميل بيهم[٣٠] ومحمّد كرد علي[٣١]. فبيّن مؤلّفاتِ خرّيجي المدارس اليسوعيّة بالعربيّة وعدّدها مشيرًا إلى الدور الفعّال الذي اضطلعوا به في القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين.

ب - ملاحظات أوّليّة

نستخلص ممّا سبق أنّ كتبة المشرق، تماشيًا مع تعاليم الكنيسة التقليديّة، شدّدوا على حرّيّة الوالدين في اختيار المدرسة لأولادهم. وهذه

---

(٢٥) (١٨٦١-؟). راهب يسوعيّ.

(٢٦) المشرق ٩ (١٩٠٦)، ص ٢٦٧-٢٧٥.

(٢٧) م.ن.، ص ٢٧٥.

(٢٨) شيخو، لويس: «اللغة العربيّة في مدرستنا الكلّيّة»، المشرق ٥ (١٩٠٢)، ص ٩٢٣-٩٣٢؛ «المدارس الدوارس»، المشرق ١٤ (١٩١١)، ص ٣٦٢-٣٧٥؛ «حفلة أدبيّة في الكلّيّة اليسوعيّة في تعزيز اللغة العربيّة»، المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٣٩-٤٠.

(٢٩) (١٨٧١-١٩٥٤). أسّس جريدة الأفكار سنة ١٩٠٣ في سان باولو. أطلب المقتطف، أغسطس ١٩٠٢.

(٣٠) في الرأي العامّ، عدد ٢٩١ (١٩١١).

(٣١) كاتب ومؤرّخ وصحافيّ سوريّ. حرّر جريدة الشام ثمّ الرائد المصريّ ثمّ المقتبس. كان رئيسًا للمجمع العلميّ العربيّ في دمشق.

الحرّيّة هي من الحقوق التي ما زالت الكنيسة تعتبر أنّها لا تقبل الاستلاب (Inaliénable)[٣٢]. وهذه الحقوق لا بدّ منها في المجتمعات التعدّديّة، كالمجتمع اللبنانيّ مثلًا، إذا أردنا الحفاظ على المميّزات الثقافيّة التي تنفرد بها المجموعات الحضاريّة المختلفة المتعايشة في محيط واحد.

ونحن إذ نفهم تخوّف كتبة المشرق من المظهر النضاليّ ضدّ الدين الذي تبنّته الحركة العلمانيّة المتطرّفة في فرنسا، والتي أشار إليها مقال الأب إدّه، غير أنّنا لا نستطيع أن نجاري موقفه هذا في ما يتعلّق بالمدارس الحياديّة. فقد تستطيع الكنيسة أن تقوم بدورها في التثقيف الدينيّ مباشرةً بإنشاء مراكز لإرشاد الطلّاب روحيًّا خارج أوقات دوامهم الرسميّ[٣٣]، وبشكل غير مباشر عن طريق خلق جماعات مؤمنة فعّالة في ملاك المؤسّسات التعليميّة الرسميّة[٣٤].

كما نشير إلى الخطر في الاعتماد المركّز على التعليم الخاصّ وحده، فهو ليس دائمًا في متناول الجميع بسبب الأعباء الاقتصاديّة التي يرتّبها على كاهل الوالدين والمؤسّسات التعليميّة في آنٍ واحد، وهي أعباء لا تستطيع القيام بها إلّا الدولة.

ونجد في التنويه بتكامل التربية بين البيت والمدرسة، دعوة موجّهة إلى الوالدين ليدركوا مسؤوليّاتهم الجسيمة، وهي، إذ تبدو من الأفكار البديهيّة، فهي تتضمّن أيضًا رفضًا مبدئيًّا لمحاولات الحدّ من دَور العائلة

---

(٣٢) في المخطّط الذي وُزّع على الأساقفة لتحضير السينودس المقدّس (١٩٨٠) حول مهمّات العائلة المسيحيّة في العالم المعاصر، نجد تأكيد الفكرة ذاتها: «Ils ont un droit inaliénable de choisir librement l'école qui répondra pleinement à leurs aspirations» (3ème partie, chapitre 1 § 4).

(٣٣) نظّمت السلطات الدينيّة الفرنسيّة مراكز للتثقيف الدينيّ في محيط المدارس العلمانيّة مباشرة لحضن الأولاد وتربيتهم تربية دينيّة، ونظّمت لهم حركات طلّابيّة وجمعيّات دينيّة.

(٣٤) نشير إلى الجمعيّات المسيحيّة للمعلّمين في العالم، وخاصّة إلى الجماعة التعليميّة المسيحيّة في لبنان التي أسّسها الأب هنري بليسيه اليسوعيّ (HENRI PELISSIER) (١٩٠٤-١٩٧٨)، العامّ ١٩٤٦، مع بعض العلمانيّين الملتزمين إيمانهم.

التي تسعى لها بعض المؤسّسات الحكوميّة والحزبيّة[٣٥].

ونثمّن وعي كتبة المشرق دور المربّين الفعّال، ولكن نأخذ عليهم ربط إخفاق المؤسّسات التعليميّة بإهمال المعلّمين فقط. ففي هذا الموقف تصلّب عقائديّ، إذ عندما نتبنّى نظامًا تعليميًّا واضحًا، علينا، في حال عدم النجاح، مراجعة مبادئه ولا نكتفي بتبرير الفشل بسوء الممارسة.

كما نشير إلى أنّ الاختبار التربويّ بيّن إخفاق ما سُمّي بالتربية الطبيعيّة الداعية إلى إطلاق العنان للولد لكي يتعلّم بحسب ميوله وأهوائه، علمًا أنّ هذا لا يعني عدم وعي حاجاته وميوله، ولا بدّ من تنميتها وتنظيمها ومراقبتها بواسطة سلطة الأبوين والمعلّم[٣٦].

ونؤيّد أخيرًا الدعوة إلى عدم التساهل في المبادئ، لأنّ المربّي، إذا حاول «مسايرة» الولد باتّخاذ مواقف متساهلة، قد يضعضع هذا الأخير ويدفعه إلى التشكيك في صوابيّة تلك المبادئ.

كما نشير، في ما يختصّ بتعليم اللغة العربيّة، إلى الدور الرائد الذي أدّاه اليسوعيّون في اللجوء إلى الأساليب التربويّة المبتكرة، وخاصّةً في تأليف الكتب المدرسيّة[٣٧]. لكنّ الكلام على هذه الكتب يتعدّى نطاق مقالات المشرق ولن نتطرّق إليه هنا، علمًا أنّ الموضوع يستحقّ المعالجة لأهمّيّته.

٣ - بين الأمس واليوم

ما تزال الرياضات الروحيّة ونظام الدروس المرجعَين الأساسيّين للتربية «الإغناطيّة». والجدير بالملاحظة أنّ التربية هذه لم تعد تُقتصر على

(٣٥) خاصّةً في الأنظمة السياسيّة التوتاليتاريّة.

(٣٦) يُثبت جميع الأبحاث التربويّة الحديثة حاجة الولد إلى السلطة المتمثّلة بالأب (أو بالخال في المجتمعات الأموميّة) أو بالمربّي. وعلى هذه السلطة أن تقترن بالمحبّة فتكون إذ ذاك سلطةً تنمّي الشخصيّة.

(٣٧) «ولئن كانت (تلك الأساليب) بعيدة عن أساليبنا التربويّة الحديثة المعتمِدة على الاستنباط أو البنيويّة، فإنّها كانت في أيّامها فتحًا مُبينًا» (حشيمه، كميل: اليسوعيّون...، ص ١١).

الآباء اليسوعيّين، بل تلاقي اهتمامًا وتطبيقًا عند الكثير من أصدقاء الرهبانيّة اليسوعيّة والعاملين معها، والمستلهمين طرق حياتهم وعملهم من روحانيّة القدّيس إغناطيوس. وقد ظهرت سنة ١٨٣٢ محاولةٌ لتنقيح نظام الدروس وتجديده لم يُكتب لها النجاح، إلى أن صدر سنة ١٩٨٦ كتاب ميزات التربية اليسوعيّة[٣٨] وهو يجمع بين روحانيّة القدّيس إغناطيوس ومبادرته الأساسيّة، وكيفيّة التعامل معها في إطارات ثقافيّة وروحيّة متنوّعة في سبيل تربية أُناس يسعون لتحقيق ذواتهم ملتزمين الخير العامّ وخدمة الإنسان في أوضاعهم الزمنيّة.

وإنّنا، ولو أخذنا على كتبة المشرق في القضايا التربويّة أيّامَ لويس شيخو بعضَ التزمّت في المواقف والنفَس الجدليّ، لا نستطيع إلّا أن نقيّم إيجابيًّا وعيَهم الحذر، وسهَرهم تجاه تيّارات ما تزال مغرية للأهواء ومعاكسة للمشروع التربويّ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: العلمنة[٣٩]، والمادّيّة، والبراغماتيّة، والأصوليّة، والتميز العنصريّ، والإباحيّة الجنسيّة، والحضارة الاستهلاكيّة...[٤٠] فعلينا أن «نفهم ما هي التناقضات والالتباسات الكامنة، وأن نتحرّر بالتالي من هذه الانحرافات التي توحي بها تلك القِيَم والتي تشوّه وجه الحقيقة»[٤١]. وعلى كلّ مربٍّ أن يحمل القِيَم الحقيقيّة إلى التلامذة الذين اؤتمن عليهم وأن يشهد بحياته وقدوته ليجعل منهم «مسيحيّين ناشطين وشهودًا للإنجيل ومواطنين مسؤولين في بلدهم»[٤٢].

لتفعيل هذه الأهداف، تدعونا التربية الإغناطيّة إلى اتّباع المراحل الخمس التالية: الإطار، الاختبار، التفكير، العمل، والتقييم[٤٣]. وعليه

(٣٨) *Caractéristiques de l'éducation jésuite*

(٣٩) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، ص § ١٥.

(٤٠) *Pédagogie Ignatienne - Applications Concrètes*, 1993, p. 9 & 21

(٤١) رسالة الرئيس العامّ بِيتر هانس كُولْفِنباخ إلى أصدقاء الرهبانيّة اليسوعيّة والعاملين معها، ٢٧ أيلول ١٩٩١، ص ٤.

(٤٢) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، § ١٠٦.

(٤٣) CONTEXTE, EXPERIENCE, REFLEXION, ACTION, EVALUATION.

نأخذ بعين الاعتبار الإطار الحقيقيّ الذي يحيا فيه التلميذ (العائلة، الرفاق، الوضع الاجتماعيّ...) والإطار الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ الذي ينمو فيه، والمحيط المدرسيّ الذي يستطيع أن يُنمّي فيه الاهتمام بنوعيّة الدراسة، والثقة، واحترام الآخرين رغم التضارب في الآراء... والاهتمام المُشخصن[٤٤] بتنمية الإنسان في كلّ تلميذ، الإنسان المتكامل في جميع أبعاده، في عقله وحرّيّته ومحبّته. فالموقف الإغناطيّ لا يحتمل الالتباس: «إن أردنا أن نعمل لتمجيد الله، لا يكفينا أن نُعلن البشارة ونمنح الأسرار، بل علينا، تحت طائلة عدم الأمانة البالغ، أن نرضى بالاهتمام بكلّ إنسان في ما يمتّ إلى الإنسان، في حسّاسيّته، وفي مخيّلته، وفي سعيه إلى مثال الجمال والحقّ»[٤٥]. هذا الاختبار يحمله إلى «التمتّع الداخليّ بالأشياء». كما أنّ التفكير يقتضي تكوين كائن عاقل وحرّ، ومساعدته في التقدّم نحو الحقّ وفي الاكتمال إلى أبعد حدّ. ولتلبية هذه الأهداف ارتكزت التربية الإغناطيّة على اعتماد الطرق الفاعلة كطريقة سقراط في طرح الأسئلة، وإثارة الإبداع عند الولد، كما أنّها حثّت على ممارسة المراجعة، لتثبيت النتائج المكتسبة. وتكوّن حرّيّة التلميذ في تكوين إرادته وإثارة الميل إلى البحث وإلى العمل وبذل الجهد. وهكذا، في نور عقله، يستطيع التلميذ أن يقوم بالتمييز الواعي وبانتقاء شخصيّ لميادين عمله وبالمشاركة الفعّالة لخير المجتمع. وتكوين المحبّة هذا يقتضي خدمة الآخرين لتعزيز العدالة والعمل في سبيل السلام. ففي رأي القدّيس إغناطيوس «يقوم البرهان عن الحبّ الفعليّ، على الأعمال لا على الأقوال». كما أنّ التقييم يساعد التلميذ على وعي أوضاعه، وإعادة النظر في منهجيّاته المعتمدة في حال إخفاقها، والحثّ على منافسة رفاقه منافسةً شريفةً سعيًا إلى الأفضل، ومنافسة ذاته سعيًا إلى تحقيقها بكلّيّتها.

---

(٤٤) Cura Personalis

(٤٥) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيّين، ص ٢٠.

من هنا الحاجة إلى البحث عن طريقة عمليّة فُضلى لانثقاف روحانيّة القدّيس إغناطيوس في ممارستنا التعليميّة في واقعنا المشرقيّ. ألا نرى في مجلّة المشرق قدوةً من هذا القبيل؟ فقد تميّزت بانفتاحها على الشرق والغرب معًا. وتضلّعت من الثقافة الغربيّة من دون الانبهار بجديدها البرّاق، والتزمت بالمشرق اسمًا وكيانًا ووجودًا من دون الانغلاق على ذاتها. وكان لها دور أساسيّ في تشجيع الاحتكاك والتفاعل بين ثقافتَين؛ دور نبع من تعاليم المسيحيّة المنفتحة على الكون، غير المتقوقعة على ذاتها؛ دور قامت به سابقًا وما زالت تسعى إليه.

الدراسات اللغويّة العربيّة في مجلّة «المشرق»

(١٨٩٨-١٩٢٧)

الدكتورة هبة شبارو - سنّو*

إنّ المطّلع على مجلّة المشرق منذ تأسيسها سنةَ ١٨٩٨، إلى سنة ١٩٢٧[١]، تاريخ وفاة الأب لويس شيخو الذي طبعها بطابعه الخاصّ، يجد أنّها أولت الأبحاث اللغويّة عناية خاصّة. فنظرت إلى اللغة العربيّة بعين الباحث المدقّق الغيور، وأعلنت للملأ «أنّ من أخصّ الغايات التي دفعت رؤساء رهبانيّتنا اليسوعيّة إلى إنشاء مجلّة المشرق في العربيّة رَفْعَ منار هذه اللغة الشريفة ونشرَ آثارها وتفنيدَ التهمة التي أشاعها بعض ذوي الغايات بأنّ الأجانب يسعون في سَوْم لغتنا خَسْفًا»[٢]. ولا ريب في أنّ اللغة العربيّة لصيقة بالرهبان اليسوعيّين الذين «ما كادت ترسخ قدمهم في الأصقاع السوريّة حتّى انكبّوا أيّ انكباب على درس العربيّة»[٣]، وتدريسها. فلم يعتبروها أقلّ شأنًا من سائر الدروس، ولا أوضع مكانًا من سائر اللغات. فسعوا إلى تعليمها لمَن يفد عليهم مِن طلّاب العلم والمعرفة، لأنّ الهدف الذي رموا إلى تحقيقه في مدارسهم إنّما هو «أن

(*) أستاذة في معهد الآداب الشرقيّة في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) صدر منها في هذه الأثناء خمسة وعشرون مجلّدًا فحسب، نظرًا إلى توقّفها خلال الحرب العالميّة الأولى.

(٢) السنة ٢٢، ص ٣٩ (الكلام للأب لويس شيخو).

(٣) السنة ١، ص ٧٠٢-٧٠٣ (الكلام له أيضًا).

يُعدّوا للأهلين أولادًا يكونون لهم يومًا في أشغالهم سندًا، وفي خدمة وطنهم عونًا وعضدًا»[٤]. وحتّهم هذا السبب على التسامي في نظرتهم إلى اللغة العربيّة، فنظروا إليها نظرة شاملة، محاولين الإلمام بها من جوانبها ومستوياتها كافّة. وحينما تعمّقوا في دراستها سعَوا إلى تحقيق هدفين: أمّا الهدف الأوّل فيتلخّص في إبراز خصائص هذه اللغة لدى قرّاء المشرق، وأمّا الهدف الثاني فيسمو على الأوّل إذ يتلخّص في حثّ الطلّاب على إتقان العربيّة والتبحّر فيها؛ وكأنّ هذه اللغة باتت دَيْنًا يُثقل كاهل هؤلاء الرهبان ويقضّ مضاجعهم، فحاولوا تسديده قسطًا بعد قسط.

ولم يقف اهتمام المشرق باللغة العربيّة عند عتبة الكلام الذي يُصاغ في مقالات تُبرز أهمّيّتها وتشدّد على تعلّمها، ولا الخُطَب التي تُلقى في حفلاتٍ فتَسمو بها وترفع من شأنها، بل تخطّى تلك العتبة إلى الدهاليز المظلمة، ليعثر على كنوز منسيّة، فلا يضنّ بها، بل يصقلها ويجلوها وينشرها ليتداولها القرّاء جيلًا بعد جيل. وأعني بذلك أنّ هذه المجلّة أَوْلت مستويات اللغة وتقنيّاتها عناية كبيرة، فتناولت أصواتها، وصرفها ونحوها، وكلماتها ومستواها الدلاليّ، والمعرّب والدخيل والعامّيّ فيها، وما إلى ذلك من خصائصها المختلفة، فضلًا عن موضوع الخطّ العربيّ. ولمّا كان العصر عصر نهضة وكشفٍ عن التراث اللغويّ فقد أسهمت المشرق في التعريف بكبار اللغويّين والنحويّين، ونشر الكثير من المخطوطات اللغويّة والنحويّة المنسيّة التي كساها غبار الأيّام، وتأمُّلِ ما آلت إليه أوضاع العربيّة عمومًا ومدى مُلاءمتها للعصر. ولكنّ ما يستوقف القارئ ويشدّ انتباهه، هو ذلك الحسّ النقديّ اللغويّ الذي تميّزت به هذه المجلّة. فلم يقف كتّاب مقالاتها مكتوفي الأيدي إزاء لغتهم، بل نظروا إلى كلّ ما يُكتب بها ويُقال عنها، نظرة الناقد المتفحّص المتعمّق الغيور على تكوينها ونشوئها. ومع إشادتهم بها، فقد حملتهم نظرتهم الشاملة على إبراز ما اعترى هذه اللغة من ضعف وتقصير في بعض مجالاتها.

---

(٤) السنة ١، ص ٧٠٢ – ٧٠٣.

أهمّيّة اللغة العربيّة

لقد نادت المشرق بأهمّيّة هذه اللغة التي صدرت بها منذ سنتها الأولى، مع الأب لويس شيخو[٥]. وتوالى ذكر هذه الأهمّيّة في مقالات متعدّدة، نذكر منها: «درس العربيّة في أوروبّا في القرن السادس عشر» للأب هنري لامنس[٦]، و«اللغة العربيّة في مدرستنا الكلّيّة» للأب شيخو[٧]، حيث شدّد على وفرة ما ألّفه بالعربيّة، عددٌ من المتخرّجين من الكلّيّة اليسوعيّة؛ وكلّما سنحت له الفرصة أشاد بهذه اللغة، كما في الحفلة الأدبيّة التي أُقيمت في الكلّيّة اليسوعيّة لتعزيز اللغة العربيّة[٨]. وانتصر للغة الفصحى في مقالته في «حقوق اللغة العامّيّة بإزاء اللغة الفصيحة»[٩]. وسلّطت المشرق الضوء على ما يجري في فرنسا «التعزيز اللغة العربيّة»[١٠]، مع عبدالله الناصري، وعلى «كيفيّة درس اللغات الحيّة وإصلاح التعليم الثانويّ»[١١] مع مورس مرسيه.

الصوتيّات

أمّا في مستوى الصوت، فبحث الأب إلياس جبارة «في أصل النطق»[١٢]، وتناول الأب هنري لامنس «لفظ الجيم: أحَلْقي هو أمْ شَجْرِي»[١٣]، ودرس كريمسكي «لفظ الجيم»[١٤] أيضًا. وصبّ الأب أنستاس الكرمليّ اهتمامه على «أصل التنوين عند العرب»[١٥]، و«اللغة

(٥) السنة ١، ص ٦٩٩–٧٠٤.
(٦) السنة ٤، ص ١٠٢٩–١٠٣٣، ١١١٥–١١٢٠.
(٧) السنة ٥، ص ٩٢٣–٩٣٢.
(٨) السنة ٣، ص ١٦١–١٧١.
(٩) السنة ٢٣، ص ١٦١–١٧١.
(١٠) السنة ٢٠، ص ٢٤٧–٢٤٨.
(١١) السنة ٢٠، ص ٢٤٨–٢٦٢.
(١٢) السنة ٦، ص ٣١٠–٣١٥.
(١٣) السنة ١، ١١٦–١١٩.
(١٤) السنة ١، ص ٤٨٧–٤٩٣.
(١٥) السنة ٨، ص ٣٨٩–٤٠٠.

العربيّة والحركات»[١٦]، كذلك عُني مع الأب هنري لامنس بقضيّة إبدال الهمزة بالعين، ولفظ السوريّين لحرف القاف، ولفظ الجيم عند العرب في «فوائد لغويّة»[١٧].

الصرف والنحو

تنبّهت المشرق إلى قضايا الصرف والنحو، وحاولت بكلّ ما أوتيت من قوى الحفاظ هُهنا على اللغة العربيّة. فوجدت أنّه لا مفرّ من العودة إلى دراسة نظامها الأساسيّ الذي يضبط بنية الألفاظ، ويحدّد علاقة الكلمة الواحدة بالأخرى. فلذلك خصّت الصرف والنحو بأبحاث متنوّعة. ولكن يلاحظ القارئ أنّ الباحثين في اللغة الذين نشروا مقالاتهم في المشرق فاق اهتمامُهم بالصرف اهتمامَهم بالنحو.

فقد توقّفت المشرق عند التأنيث في العربيّة، كما في «رسالة في المؤنّثات السماعيّة»[١٨] لنور الدين الحسيني. وبحث الخوري يوحنّا مرتا «في أنّ جَمْع فَعْل على أَفْعال قياسيّ»[١٩]، وكتب مقالة أخرى عنوانها «تداخل اللغتين في الفعل الثلاثيّ: فَعِلَ يَفْعُلُ، فَعَلَ يَفْعِلُ، فَعُلَ يَفْعَلُ»[٢٠]. وبحث الأب لويس رنزفال في «وزن فَعّول في العربيّة»[٢١].

ومن الأبحاث النحويّة التي نُشرت في هذه المجلّة «أوجه الإعراب عند العَرَب والأعراب»[٢٢] للأب أنستاس الكرمليّ. وقد جمع الخوري يوحنّا مرتا بين الصرف والنحو في مقالة عنوانها: «فوائد صرفيّة ونحويّة»[٢٣]، واستدرك على هذه المقالة بأخرى عنوانها: «مُستدركات

---

(١٦) السنة ١١، ص ٥٧٠-٥٨٠.
(١٧) السنة ١، ص ٨٣٣-٨٤٠.
(١٨) السنة ١٠، ص ١٨٤-١٨٧.
(١٩) السنة ٢، ص ٩٧٧-٩٨٦.
(٢٠) السنة ١٥، ص ٥٢٣-٥٢٦.
(٢١) السنة ١٥، ص ٩٤٧-٩٥٠.
(٢٢) السنة ٢، ص ٣٩٠-٣٩٧.
(٢٣) السنة ٨، ص ٦٤٧-٦٥٠.

وفوائد صرفيّة ونحويّة»[٢٤].

الكلمة ومستواها الدلاليّ

وبحثت المشرق في معاني بعض الكلمات كما في «معنى اسم البرمكي» للأب لويس شيخو[٢٥]، و«أصل كلمة زنديق» للأب رنزفال[٢٦]، وأصل كلمة «السجنجل» للأب أنستاس الكرملي[٢٧]، و«أصل لفظة كرشوني» للمطران يوسف دريان[٢٨].

المعرّب والدخيل والعاميّ

وإنْ صبّت المشرق اهتمامها على الفصحى وأبرزت خصائصها وأهمّيّتها، فإنّ نظرتها إلى العربيّة شملت المعرّب والدخيل والعاميّ. فخصّصت للمعرّب والدخيل صفحات طويلة، كما في «نظر في المعرّبات» للأبوين أنستاس الكرملي وهنري لامنس اليسوعيّ[٢٩]، و«الكلم اليونانيّة في اللغة العربيّة» للأب أنستاس الكرملي[٣٠]، و«الدخيل في اللغة العربيّة» للخوري ميخائيل حويس[٣١]، و«الأعلام الأجنبيّة في اللغة العربيّة» للأب هنري لامنس[٣٢].

أمّا اللغة العاميّة فتعدّدت المقالات فيها، ومنها: «مقالة في أهمّيّة جمع خواصّ الكلام الدارج» للدكتور هرتمن[٣٣]، و«الباء العاميّة في

---

(٢٤) السنة ٩، ص ٦٥-٧٣، ٢٦٢-٢٦٧، ٣٠٢-٣٠٦، ٤٠٠-٤٠٥.
(٢٥) السنة ١، ص ٢٨٤-٢٨٦.
(٢٦) السنة ١، ص ٦٨١-٦٨٤.
(٢٧) السنة ٦، ص ١٥٥-١٥٧، ٣٣٥.
(٢٨) السنة ٧، ص ٧٨٥-٧٩٠، ٨٨٠.
(٢٩) السنة ١، ص ٤٤٠-٤٤٨.
(٣٠) السنة ٢، ص ٣٤٥-٣٤٩، ٤٨٩-٤٩١، ٨٤٠-٨٤٧، ٩٢٣-٩٢٨، ١٠٤٦-١٠٤٨؛ السنة ٣، ص ٦٣-٦٩، ٣١٨-٣٢٢؛ السنة ٤، ص ٢٥٢-٢٦٧.
(٣١) السنة ٤، ص ٢٩٣-٣٠٠.
(٣٢) السنة ٤، ص ٧٧٥-٧٧٩.
(٣٣) السنة ١، ص ٧٩٠-٧٩٨.

المضارع» للأب أنستاس الكرملي، ونعيم صوايا، وجرجي عطيّة، والخوري جبرائيل رزق مرهج وغيرهم[٣٤]، و«أمثال العوامّ في الشهور وفصول السنة» لأنطوان جميّل[٣٥]. ولكنّ المشرق وجدت في اللغة العاميّة خطرًا جسيمًا يهدّد الفصحى كما في «خطر جسيم أو اللغة العاميّة» للأب أنطوان صالحاني[٣٦].

من خصائص اللغة العربيّة

وانطلقت المشرق من الصوت والكلمة لتبيّن خصائص اللغة العربيّة التي تميّزها من غيرها من اللغات. فأدلت بدولها لتبرز هذه الخصائص في «مزايا لغة العرب» لشكري الآلوسي[٣٧]، و«الألفاظ المنحوتة في العربيّة» للأب شيخو[٣٨]، ولم تنسَ الإشارة إلى اختلاف لغات القبائل كما في «اللغات واللثغات»[٣٩] للأب أنستاس الكرملي، واللغة الحِمْيَريّة وجموعها المكسّرة وحركاتها الإعرابيّة[٤٠].

الخطّ العربيّ

ولا يظنّنّ أحد أنّ هؤلاء الباحثين لم يعرضوا في أبحاثهم إلّا اللغة الشفهيّة. فمع اعتنائهم بالصوت ومخارجه، والنطق وعيوبه، والكلام الفصيح والعاميّ، والمعرّب والدخيل، أيقنوا حقّ اليقين أنّ العربيّة لغة مكتوبة أيضًا. فجالوا في أبحاثهم على الخطّ العربيّ في «معرض خطوط عربيّة قديمة» للأب لويس شيخو[٤١]، الذي اعتنى أيضًا بـ «تنقيط الياء

(٣٤) السنة ٢، ص ٤١٥-٤١٩، ٤٧٧، ٥٥٨-٥٦٣.
(٣٥) السنة ٨، ص ٦٦٤-٦٦٨، ٦٨٧-٦٩٣، ٨٦٥-٨٦٧.
(٣٦) السنة ٢٣، ص ١٣١-١٤٣.
(٣٧) السنة ١، ص ١٠٢٤-١٠٢٦.
(٣٨) السنة ١، ص ١٠٢٧-١٠٣١.
(٣٩) السنة ٦، ص ٥٢٩-٥٣٦، ٥٨٩-٥٩٣.
(٤٠) السنة ١٧، ص ٥٦٠، وقد ورد المقال في باب: «أسئلة وأجوبة».
(٤١) السنة ٩، ص ٨١١-٨٥٥.

العربيّة في آخر الألفاظ»[٤٢].

تراجم اللغويّين والنحويّين

يبدو لنا من هذا العرض أنّ المشرق أولت اللفظَ ومعناه، وبناءه وتصريفه، وتغيّرَ أحوال إعرابه اهتمامَها، ونادرًا ما تطرّقت إلى ترجمة اللغويّين والنحويّين. ولكنّ للأب أنستاس الكرملي مقالة عنوانها: «الدليل المُبين لأئمّة اللغة من الأقدمين والمحدثين»[٤٣] عرض فيها أهمّ اللغويّين قديمًا وحديثًا. وأدلى الأب شيخو بدلوه في هذا الموضوع، فبحث في «يحيى النحويّ: مَن هو؟ ومتى كان؟ حلّ مُشكل تاريخيّ»[٤٤].

نشر المخطوطات اللغويّة

هذا الخطّ الذي لفت نظر هؤلاء الباحثين في مقالاتهم المتنوّعة، حاولوا إبرازه بصورة جليّة حينما عمدوا إلى نشر مخطوطات ركّزت اهتمامها عليه، كما في «الخطّ العربيّ: نخبة من كتاب **صبح الأعشى** للقلقشنديّ»[٤٥] نشرها الأب لويس شيخو، كما نشر «حال الكتابة العربيّة في الإسلام: فصل من كتاب الخَبر عن البشَر للمقريزيّ»[٤٦].

وتعدّدت المنشورات في مجلّة المشرق وتوالت في أعدادها المختلفة، وهي: كتاب الدارات للأصمعيّ[٤٧] نشره الدكتور أوغست هفز، الذي نشر للمؤلّف نفسه كتاب النبات والشجر[٤٨]، وكتاب النخل

(٤٢) السنة ٢١، ص ٢٤٠.
(٤٣) السنة ٦، ص ٢١٢-٢٢٢.
(٤٤) السنة ١٦، ص ٤٧-٥٧.
(٤٥) السنة ٤، ص ١٤-١٧، ٢٧٨-٢٨٣، ٧٤٥-٧٥٠؛ السنة ٥، ص ٧٤٦-٧٥٢؛ الهيئة ٦، ص ٩٤١-٩٤٥؛ السنة ٧، ص ١٧٥-١٨٠.
(٤٦) السنة ١٠، ص ٤٧٨-٤٧٩.
(٤٧) السنة ١، ص ٢٤-٣٢.
(٤٨) السنة ١، ص ٤٠٦-٤١٢، ٤٥٨-٤٦٣، ٥١٠-٥١٤، ٦٤٣-٦٤٦.

والكرم[٤٩]. أمّا الأب شيخو فتولّى نشر كتاب اللبإ واللبن لأبي زيد الأنصاريّ[٥٠]، وكتاب المطر له أيضًا[٥١]، و«مخطوطات عربيّة من الألفاظ الكتابيّة»، لعبد الرحمٰن بن عيسى الهمذانيّ[٥٢]، وشرح مثلّثات قطرب[٥٣]، وشرحان على مثلّث قطرب[٥٤] لعبد العزيز الديرينيّ، وكتاب الهمز[٥٥] عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاريّ، ورسالة في الحروف العربيّة[٥٦] مجهولة الكاتب، عاد ونشرها مرّة أخرى بعنوان: الرسالة الحرفيّة[٥٧] للسيّد الشريف الجرجانيّ، ومنظومات في الممدود والمقصور[٥٨] لابن دريد، وكتاب الكتّاب[٥٩] لابن درستويه.

هذه هي الكتب التي عُنيت المشرق بنشرها في سنواتها تلك. ويلاحظ دارسها أنّها تشدّد على دراسة اللفظ ودلالته أكثر من تركيزها على بنائه وتصريفه، وهو أمر كان الكتّاب في أمسّ الحاجة إليه في ذلك الزمن.

النقد اللغويّ

ولا ريب في أنّ عمل الباحثين في جمع شتات اللغة، ونظرتهم إليها نظرة شاملة، عمل شاقّ ومضنٍ؛ ولكنّ ما يجعله يومض وميض الماسة في التاج هو النقد اللغويّ. فقد تميّز كتّاب المشرق بحسّ نقديّ مرهف ولاذع أحيانًا، إذ لم يقفوا مكتوفي الأيدي تجاه الأبحاث اللغويّة التي نُشرت في المشرق وغيرها، بل نظروا إليها بعين الناظر المتفحّص المدقّق. فانتقد

(٤٩) السنة ٥، ص ٨٨٣-٨٩٣، ٩٧٦-٩٨٤، ١٠٩١-١٠٩٩.
(٥٠) السنة ٣، ص ١٦٦-١٦٩.
(٥١) السنة ٨، ص ١٦٣-١٦٩.
(٥٢) السنة ٥، ص ٢٧٨-٢٨٤.
(٥٣) السنة ١١، ص ٥١٦-٥٢٢.
(٥٤) السنة ١٢، ص ٦٨٥-٦٩٤؛ أوردنا العنوان حكايةً في الرفع.
(٥٥) السنة ١٣، ص ٦٩٥-٧٠٣، ٧٥٠-٧٥٧، ٨٤٢-٨٤٩، ٩٠٧-٩١٥.
(٥٦) السنة ١١، ص ٢٦٥-٢٧٣.
(٥٧) السنة ٢٢، ص ١٠-١٦.
(٥٨) السنة ١٩، ص ٦٤-٦٨.
(٥٩) السنة ١٨، ص ٣٥-٤٧، ١٢٨-١٣٥.

رشيد الشرتوني إبراهيمَ اليازجي في مقالاتٍ ثلاث هي: «مجلّة الضياء ولغة الجرائد»[٦٠]، و«محادثات لغويّة»[٦١]، و«فتاوى الضياء وأوهامه اللغويّة»[٦٢]. وانتقد بعيث الخضري مجلّة الضياء في تفسيرها لاشتقاق اسم عيسى في مقالة بعنوان: «عيسى: إشتقاق هذا الاسم»[٦٣].

ودارت مناظرة بين الخوري ميخائيل حويس والأب أنستاس الكرملي فيما يتعلّق بالكلم اليونانيّة باللغة العربيّة. فنشر الخوري ميخائيل حويس مقالة بعنوان «انتقاد على الكلم اليونانيّة في اللغة العربيّة»[٦٤]، وأجابه الأب أنستاس الكرملي في «نظر في الانتقاد على الكلم اليونانيّة في اللغة العربيّة»[٦٥]. وجرت مناظرة أخرى بين الأب لويس شيخو وحليم دمّوس. فنشر الأب شيخو مقالة بعنوان «قاموس العوامّ لحليم دمّوس»[٦٦] منتقدًا إيّاه، واحتجّ حليم دمّوس على هذا الانتقاد[٦٧] مسوّغًا موقفه من القاموس هذا.

وانتقد مراد البارودي مثلّث قطرب في «ملحوظات على مثلّث قطرب»[٦٨]، وانتقد الأب شيخو «الوسائل لترقية اللغة العربيّة»[٦٩].

إنّ هذا الحسّ النقديّ الذي تميّز به كتّاب المشرق حثّهم على البحث في نشوء اللغة العربيّة وكيفيّة تطوّرها. فكتب الأب أنستاس الكرملي مقالة في هذا الموضوع، عنوانها: «اللغة العربيّة في طور النشوء والتكوّن»[٧٠].

---

(٦٠) السنة ٢، ص ٦٠٩-٦١٤، ٧٩٤-٨٠٤، ١٠٥٧-١٠٦٥.
(٦١) السنة ٥، ص ٣٢٢-٣٢٦، ٣٧٢-٣٧٥، ٤١٩-٤٢٢، ٤٧٢-٤٧٥.
(٦٢) السنة ٥، ص ٥١٦-٥٢٠.
(٦٣) السنة ٥، ص ٢٤٨-٢٥٠.
(٦٤) السنة ٤، ص ٢١٤-٢١٨.
(٦٥) السنة ٥، ص ٥٣٦-٥٤٣.
(٦٦) السنة ٢١، ص ٤٣٣-٤٣٧.
(٦٧) السنة ٢١، ص ٦٣٧.
(٦٨) السنة ١٢، ص ٨٤٦-٨٤٩.
(٦٩) السنة ٢٠، ص ١٠٤٣-١٠٥٥.
(٧٠) السنة ١١، ص ٣١-٣٨، ٩٩-١١٨.

اللغة العربيّة والعصر: بعض مواطن ضعفها

لقد تبيّنّا أنّ كتبة المشرق انتصروا للغة العربيّة ورفعوا رايتها عاليًا ونادوا بنضارتها وجمالها، فلم يبخسوها حقّها من هذه الناحية، ولكنّهم وفاءً لنظرتهم الشاملة إلى هذه اللغة، التي تميّزت بالتجرّد من كلّ ميل أو تعصّب أعمى، أخذوا على عاتقهم إظهار عيوب هذه اللغة، وألقى الأب لامنس تعليم العلوم باللغة العربيّة لا يصحّ[٧١].

وهكذا بدا لمجلّة المشرق أنّ العربيّة ليست لغة كاملة، بل تعتورها نواقص متعدّدة منها: أنّه لا يصحّ تعليم العلوم بهذه اللغة، لأنّ التعريب يتطلّب آلاف المصطلحات العلميّة. «وهذه الاصطلاحات أو ناقصة في العربيّة، أو غير مقرّرة لعدم وجودها في معجم عربيّ»[٧٢]. وأضاف الأب لامنس سببًا آخر وهو أنّ تعليم العلوم باللغة العربيّة سيؤدّي إلى إهمال اللغات الأوروبيّة، وبالتالي إلى انقطاع عن مناهل العلوم الحيّة، فيبقى العرب محبوسين «في نطاق ضيّق ودائرة حرجة ليس لديهم سوى ما بلغهم بالتعريب»[٧٣]. ويتابع قائلًا: «نقول ذلك إقرارًا بالحقّ لا لنبخس العربيّة حقّها، وكلّ يعلم سعينا في ترقّيها»[٧٤].

* * *

وبعد هذه الجولة في مجلّدات المشرق في المرحلة المدروسة، اتّضح لنا أنّ نظرتها إلى اللغة العربيّة كانت نظرة شاملة، إذ تناولتها من جوانبها المختلفة في محاولة منها لإحيائها، ورفع رايتها. وقد امتازت هذه الرؤية بحسّ نقديّ عميق أتاح لكتّابها أن يُشيروا إلى ما يعتورها من تقصير في مواكبتها للعصر، إلّا أنّهم تمسّكوا بانتمائهم إلى هذه اللغة، فظلّت العربيّة تُشرق في صفحاتها سنوات طويلة.

---

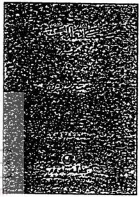
(٧١) السنة ١٨، ص ٣٩٧-٣٩٨.
(٧٢) السنة ١٨، ص ٣٩٧.
(٧٣) م.ن.، ص.ن.
(٧٤) م.ن.، ص ٣٩٨.

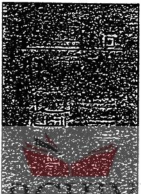
وهكذا تكون مجلّة المشرق قد أسهمت في عهد مؤسّسها الأب لويس شيخو في وضع الركائز التي سيستند إليها حاملو شُعلتها في المرحلة اللاحقة، ورسم الأهداف التي سيسعون إلى تحقيقها بدراية وأمانة. ألم يتوجّه الأب شيخو إلى الطلّاب في خطبته التي ألقاها في حفلة توزيع الجوائز في كلّيّة القدّيس يوسف مُلِحًّا «على درس لغتـ[ـهم][٧٥] الشريفة»، قائلًا: «ثمّ اعلموا أنّه دون التبحّر في لسانكم لا يمكنكم التصدّر في نوادي الأدباء ومجالسة مَن في أوطانكم من الوجوه والشرفاء. فإنّكم إن أحكمتم اللغات الأجنبيّة لا تنجون من تقريع بني وطنكم لانتسابكم إلى غير أنسابكم، وذهولكم عن عوائدكم وآدابكم، وكفاكم بذلك خزيًا وعارًا»[٧٦].

---

(٧٥) في الأصل: لغتكم.
(٧٦) السنة ١، ص ٧٠٤.

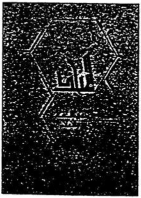
صدر عن دار المشرق













ملامح مِن الأنثروبولوجيا الإغناطيّة

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ*

نشرنا في عدد سابق من مجلّة المشرق دراسة في فنّ التربية الإغناطيّة، تتعلّق بالإنسان أيًّا كان مُعتقده الدينيّ[1]. ونودّ في هذا المقال مُتابعة دراستنا من زاوية أُخرى، وهي الحديث عن الإنسان المسيحيّ في علاقته مع الله. فحديثنا أنثروبولوجيّ أكثر منه تربويّ، فهو أشمل، وإنْ كان أضيق لأنّه يتناول المسيحيّ، ولا سيّما الإنسان الإغناطيّ في علاقته مع الله. ويجدر بنا أن نُشير إلى أنّ دراستنا هذه تندرج في دراسة أشمل في «الرياضات الروحيّة» الإغناطيّة، تُنشر قريبًا في دار المشرق.

لم يقصد إغناطيوس قطُّ عرضَ نظريّة أنثروبولوجيّة، ولم يدّعِ يومًا ما تعميم مسيرته الروحيّة، بل اكتفى بأن يعرض خبرته الروحيّة في كتاب «الرياضات الروحيّة»، نُزولاً منه عند رغبة الذين كان يعقد معهم أحاديث روحيّة، أو عند الذين مارسوا بإرشاده «الرياضات الروحيّة».

وإنّنا نعتبر، من جهتنا، أنّ لإغناطيوس نظرة خاصّة إلى المسيحيّ في علاقته بالله، تتميّز عن سواها من النظرات المسيحيّة. وفي ذلك يكمن غنى «المواهب الروحيّة» (باليونانيّة Charismata)، فهي مُتعدِّدة لِبُنيان الكنيسة،

(*) مُعلّم المُبتدئين اليسوعيّين في الشرق الأدنى، وأُستاذ اللاهوت العقائديّ واللاهوت الروحيّ في كُلّيّة العُلوم الدينيّة بالسكاكينيّ – القاهرة.

(1) سِرُّ الرهبانيّة اليسوعيّة في فنّ التربية – المشرق – السنة ٦٥ – ١٩٩١ – ص ٥٥-٨٧.

وإن كان الروح واحدًا. فسنُحاول أن نوضّح أهمّ ملامح «الموهبة الروحيّة» الإغناطيّة في ما نحن بصدده.

وسنعتمد أساسًا في هذه الدراسة على نصّ «الرياضات الروحيّة»، فهي تُدوّن زُبدة خبرة إغناطيوس التصوُّفيّة والروحيّة، وقد استخدمها مع العديد من رُفقائه ومُعاصريه، وتركها أداةً مُميَّزة للمسيرة الروحيّة، وفيها تسطع نظرته إلى الإنسان في صلته بالله. وسندع النصوص نفسها تتحدّث إلينا وتُخاطبنا. إلاّ أنّنا سنستعين بسائر مُؤلَّفاته، دعمًا لِنظرته الأنثروبولوجيّة[٢].

وسنتاول الموضوع من ثلاث زوايا مُتكاملة: الرغبة في الله، ثُمّ الاتّحاد بالله، وأخيرًا التواضع المُحبُّ لله.

الإنسان الإغناطيُّ ورغبته في الله

يحمل الإنسان الإغناطيُّ في داخله رغبات تدفعه إلى العلاقة الوطيدة مع الله ومع البشر. فإن كان للإنسان ذاكرة وعقل وإرادة – بحسب تقسيم أوغسطينس قِوى النفس – أو كان لديه عقل ووِجدان وإرادة – بحسب تقسيمنا المُعاصر – فهو أوّلًا – في نظر إغناطيوس – رغبة، ولقد وَصف إغناطيوس نفسه بأنّه «رجل رغبات»، وتحدّث هو عن «الرغبات المقدّسة»[٣].

---

(٢) الرموز المُستخدمة:
رر = الرياضات الروحيّة – دار المشرق – بيروت – ط ٣ ١٩٩٥.
ذ ش = الذكريات الشخصيّة – دار المشرق – بيروت – ط ٢ ١٩٩٦.
ق ت = القوانين التأسيسيّة – دار المشرق – بيروت – ١٩٩٠.
ي ر = اليوميّات الروحيّة – لم تُنشر الترجمة العربيّة حتّى اليوم
ر = الرسائل – لم تُنشر الترجمة العربيّة حتى اليوم.

(٣) تواتُر لفظ رغبة (بالإسبانيّة: Deseo) ورغِب (إمّا Desear، وإمّا Querer):
رر: ٥٦ مرّة – ذش: ٢٧ مرّة – ق ت: ٣٢ مرّة.
مضمون الرغبة في ق ت: السير وراء المسيح المُذَلّ: ٢ – خدمة الله: ٣ – القيام بالرسالة: ٤ – التقدُّم والكمال: ١١ – دُخول الرهبانيّة: ٣...

مضمون الرغبة في الله

إذا تساءلنا ما هي أُنطولوجيّة الرغبة - في نظر إغناطيوس - أقررنا أنّ الله منبعها وغايتها. فالله، إذ يخلق الإنسان، يجذبه إليه. فالرغبة في الله هي من صميم فعل الله وهو يخلق الإنسان. كتب إغناطيوس أنّ الله يجذب النفس إليه، فهو «مصدر رغباتنا» (ق ت ٧٩٠)، وهو موضوعها:

«... جاذبًا إيّاها بكُلّيّتها على حُبِّ عِزّته الإلهيّة» (رر ٣٣٠، ر ٥٣). وإنّه يصف أثر هذا الانجذاب في شخصه:

«شعرتُ شُعورًا باطنيًّا بأنّي ذاهب أو مُنقاد أمام الله
وفي هذه الحركة، انتصابُ شعر رأسي
وتأثّر شبيه بحرارة في الجسم كُلّه» (ي ر ٨).

وهو يدعو المُتروِّض إلى أن يختبر ما اختبره هو نفسه:

«أتذوّق بالذوق...
ما للألوهيّة من حلاوة وعُذوبة لا حدّ لهما» (رر ١٢٤).
«ما يُرضي النفس ويُشبعها ليست المعلومات الغزيرة
وإنّما هو الشعور بالأشياء والتذوُّق الباطنيّ بها» (رر ٢).

فالإنسان الإغناطيّ مدعوّ إلى أن يتذوّق الله وحُضوره، وعمله ونِعمه، وإن أوصى إغناطيوس بالبصيرة والحكمة في هذا الشأن، تحاشيًا لخطر «الاستاريِّن»[٤].

ويستخدم إغناطيوس لفظًا آخر، وهو الوجدان[٥]. ولا ينحصر معنى هذا المصطلح في المشاعر والعواطف والأحاسيس - فهي جزء منه ولكنّها لا تستوفيه - بل يتعدّاها ليُفيد بمعنى بُعد أساسيّ في الإنسان يتضمّن

---

(٤) تَذوّقَ (بالإسبانيّة Gustar: ٣ مرّات في رر: تذوُّقٌ (Gusto): ٦ مرّات. Alumbrados: حركة مُعاصرة لإغناطيوس كانت تُركّز بإفراط على هذه النوعيّة من العلاقة مع الله. فكانت السلطات الكنسيّة حذرة تُجاهها، بل وكانت تُقاومها، وكثيرًا ما استدعت إغناطيوس لتستجوبه في هذا الشأن.

(٥) بالإسبانيّة: Afección، وباللاتينيّة: Affectus: ٣٠ مرّة في رر.

الشعور الروحيّ والحسّ الروحيّ.

ويعود هذا المصطلح إلى القدّيس برنارُدُس (١٠٩٠-١١٥٣) المتصوِّف ومُصلح الحياة الرهبانيّة البِنِدِكْتيّة (١١١٥)، وقد قاوم الفيلسوف اللاهوتيّ بيير أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢) في نزعته العقلانيّة، إذ أعاد للحياة الروحيّة بُعدَهَا الوجداني الذي يتقدّس بفضل تغلغُل الإنجيل فيه. وعمّم ذلك تيّار «التقوى الحديثة» (Devotio Moderna) المعاصر لإغناطيوس، فتأثّر بها ودمجها في بنيته الروحيّة. كما أنّه تأثّر بما قصده القدّيس أوغسطينس (٣٥٤-٤٣٠) بلفظ «الإرادة» التي تشمل البُعد الإراديّ نفسه، ممزوجًا بالوجدان. هكذا فإنّنا نجد إغناطيوس في مُلتقى تيّارين يُوليان الوجدان أهمّيّة بالغة سواء في الحياة الروحيّة أم في الحياة النفسيّة.

تربية الوجدان في «الرياضات الروحيّة»

هذا وقد اعتبر العديد من المُفسّرين أنّ «الرياضات الروحيّة» مدرسة لتربية الوجدان[٦]. فلنحاول أن نستشفّ ذلك من خلال مختلف مراحلها:

اعتبر إغناطيوس الوجدان أو الرغبات البشريّة مُزدوجة الاتّجاه، فقد تُفضي بالإنسان إلى الخير، وقد تُؤدّي به إلى الشرّ، وقد تُساعده على بُلوغ غايته، ألا وهي الله فهي خير، وقد تحُول دون ذلك فهي شرّ (رر ٢٣). لذلك فقد عَنْوَن «الرياضات الروحيّة»، مُعبّرًا عن هدفها، على النحو التالي:

«رياضات روحيّة ليتغلّب الإنسان على نفسه
ويُنظِّم حياته بدون أن يتّخذ قرارًا بناء على كلّ ميل غير مُنظّم» (٢١).

فالمُيول -والرغبات البشريّة مُزدوجة المعنى، فقد تكون «غير مُنظّمة»[٧]، لذلك فإنّ مسيرة «الرياضات الروحيّة» تهدف إلى أن تُصبح

---

(٦) ومدرسة لتربية الحرّيّة أيضًا. ويستدعي هذا الجانبُ دراسةً أنثروبولوجيّة مُنفصلة.

(٧) بالإسبانيّة: الصفة Desordenado: واردة ١٠ مرّات في رر.
الاسم: Desorden: ٣ مرّات - الحال («بوجه غير مُنظّم»): Desordenadamente: مرّة واحدة.

«مُنظَّمة»[٨].

وتنتظم هذه الرغبات والميول منذ «المبدأ والأساس» (٢٣)، حيث الإنسان أمام الله خالقه كمصدر وغاية ومرجع لحياته، وحيث المخلوقات سبيلٌ للوُصول إليه تعالى، أو عائقٌ دون ذلك. وبالتالي فعلى الإنسان أن يكون «غير مُنحاز» إلى الخليقة، أي - بلُغتنا المُعاصرة - أن يكون حُرًّا حُرِّيّة داخليّة تجاه المخلوقات، فيستخدمها إن أوْصَلَته إلى الله، ويتجنّبها إن أحالته دُون ذلك. هذه هي الحُرِّيّة الداخليّة تجاه المخلوقات - أو «عدم الانحياز» إليها - فهي تُطهِّر الوجدان من الرغبات والميول غير المُنظَّمة.

وفي «الأُسبوع الأوّل» (٤٥-٩٠) حيث التأمُّل في الخطايا، يختبر الإنسان تطهير وجدانه، بل وخلاصَه، من خلال تأمُّله في كلمة الله التي تكشف له خطاياه ومدى مُساومته لها، ومن خلال نيله سرّ المُصالحة الذي يُحرِّره من سُلطان الخطيئة. فإنّه يختبر حُبّ الله وقد تجسّد ومات على الصليب من أجله ليُخلِّصه، بعد أن يكون قد طلب نعمة «الشعور الباطنيّ» بخطاياه، و«توجُّعًا عظيمًا شديدًا ودُموعًا». فللوجدان إذًا دورٌ مُهمٌّ في هذه المرحلة.

وفي «الأُسبوع الثاني» (٩١-١٨٩) حيث المشاهدة في أسرار حياة المسيح (٢٦٢-٢٨٨)، يتبدّل ذِهن الإنسان تبدُّلًا تدريجيًّا، وذلك بـ «معرفته الباطنيّة» للمسيح، كما تتبدّل إرادته بـ «تمييز» إرادة الله عليه حتّى يتمّ «اختياره» إيّاها. ومن خلال ذلك يتبدّل وجدانه، إذ «يتذوّق» أسرار حياة المسيح من جهة، ويكتشف من جهة أُخرى مشيئة الله بتعاقُب الشعور الروحيّ بـ «الانبساط» و«الانقباض». وإن حدث أن اكتشف مشيئة الله، لا عن طريق وجدانه، بل عن طريق عقله، فعلى وجدانه أن يُصدِّق ما توصّل إليه عقله. فإن اختبر «الانبساط الروحيّ» بعد قراره بالعقل، كان ذلك بمثابة تصديق الوجدان عليه، وإن اختبر «الانقباض الروحيّ» بعد

(٨) الاسم Orden: وارد مرّة واحدة - الفعل Ordenar: ١١ مرّة - الحال («بوجه مُنظَّم») Ordenadamente: مرّتَين اثنتَين.

قراره بالعقل، كان ذلك بمثابة عدم تصديق الوجدان عليه. والله «يُثبِّت» «الاختيار» بمنحه الوجدانَ «الانبساطَ الروحيّ».

وفي «الأُسبوع الثالث» (١٩٠-٢١٧) حيث مشاهدة أسرار آلام المسيح وصلبه وموته (٢٨٩-٢٩٨)، يتعمّق الإنسان في العلاقة مع المسيح، إذ يطلب نِعمة «التوجُّع والندم والخجل»، و«التوجُّع والحُزن والدموع»، لأنّ «الربَّ ماضٍ إلى الآلام من أجل خطاياي». فيجتهد الإنسان من جهته أن يُبادل المسيح شُعوره: «ما عليّ أن أعمله وأتحمّله في سبيله»: «أن أتوجّع مع المسيح المُتوجِّع، وأن يتمزَّق قلبي مع المسيح المُتمزِّق القلب، وأن أسكب الدموع وأشعر بالعذاب الباطنيّ بسبب كلّ ما احتمله المسيح من عذاب لأجلي»، و«أن أُثير في نفسي الحُزن والتوجُّع على شدّة الألم والعذاب التي يُقاسيها المسيح ربُّنا»، و«أن أُعيد إلى ذاكرتي مِرارًا ما احتمله المسيح ربُّنا من مشقّات وأتعاب وأوجاع، من ساعة ميلاده حتّى سِرِّ الآلام حيث أنا الآن». هكذا، فإنّ الإنسان يدخل في علاقة أعمق وأكثر استبطانًا مع شخص المسيح، لا في علاقة «الاقتداء» و«الاتّباع» فقط - كما كان الأمر في الأُسبوع الثاني - بل في علاقة التطابُق مع المسيح، وذلك على مُستوى الوجدان الذي تطهّر في المراحل السابقة من المسيرة الروحيّة.

ويُكمِّل «الأُسبوع الرابع» (٢١٨-٢٢٩) هذه المسيرة الوجدانيّة حيث الاشتراك في أسرار قيامة المسيح وصُعوده (٢٩٩-٣١٢)، فطلبُ نعمة الشعور «شعورًا شديدًا بالابتهاج والفرح لكُلّ ما للمسيح من مجد وفرح»، ونعمة «التأثُّر والشعور بالابتهاج بكُلّ ما للمسيح ربِّنا من فرح وابتهاج»، فالسعي إلى ما «يُثير السعادة والابتهاج والفرح الروحيّ كالمجد».

وإنّ «المُشاهدة لِبُلوغ الحُبّ» (٢٣٠-٢٣٧) تتمحور حول الحُبّ، وهي تختم المسيرة الروحيّة في أثناء الرياضة لينطلق الإنسان إلى حياته العمليّة بِحُبِّه لله، لِيُحبّه فيها، كما سنراه لاحقًا.

فللوجدان مكانة مرموقة في مسيرة «الرياضات الروحيّة»، فهي بمثابة

مدرسة لتربيته حقًّا، ولا سيّما لتربية رغباته ومُيوله ومشاعره.

الخُلاصة

لا ينحصر معنى الرغبة في الله في مشاعر وأحاسيس وعواطف – وإن استعانت بها وعبّرت عنها. فالرغبة قد تطهّرت وتربّت ونمت في سبيل اتّخاذ قرار – يُسمّيه إغناطيوس «الاختيار» – يُطابق مشيئة الله، وفي سبيل العمل بِمُوجب هذا «الاختيار». وهذا ما نراه الآن من خلال الإرادة المُقرِّرة والمُنفِّذة لِمشيئة الله.

فإن كان الوجدان قد تحرّر «من حُبِّ نفسه وإرادته الشخصيّة ومصلحته الخاصّة»، فإنّه

«لا يرغب ولا يطلب في كُلِّ شيء وفي جميع أعماله

إلاّ تسبيح الله ربّنا تسبيحًا أعظم، وتمجيده تمجيدًا أعظم» (رر ١٨٩).

الإنسان الإغناطيّ واتّحاد إرادته بالله

توحي عبارات «الرغبة» و«التذوُّق» و«الوجدان» و«المُيول»... بالاتّحاد بالله. فهذا ما يصبو إليه الإنسان الإغناطيّ وما يُعبِّر عنه إغناطيوس في بداية مسيرة «الرياضات الروحيّة» (رر ١٥):

«يُشرك الخالقُ والسيِّد النفس الأمينة في ذاته

مُعانِقًا إيّاها في حُبّه وتسبيحه

وجاعلًا إيّاها مُتأهِّبة للطريق التي يُمكنها أن تُؤدّي له فيها أفضل خِدمة».

والجدير بالذكر أنّ تعبيرًا مثل «المُعانقة في الحُبّ» نادر جدًّا عند إغناطيوس. فالجوُّ السائد في كتاباته بعيد عن «العرس الروحيّ» للتعبير عن الاتّحاد بالله، على خلاف ما أنشده مُتصوِّفو جميع العصور. ورغم ذلك، فإنّ إغناطيوس مُتصوِّف، ولكنّ اختباره الروحيّ وبالتالي تعابيره الروحيّة

مختلفة عنها عند مُعظم المُتصوِّفين[٩].

فكيف يتمُّ الاتِّحاد بالله في حياة الإنسان الإغناطيّ؟

إشكاليّة الاتِّحاد بالله الإغناطيّة

إنّ ما يُميِّز روحانيّة إغناطيوس عن سواه من المُتصوِّفين والروحانيِّين - في ما نحن بصدده - أنّ الاتِّحاد بالله يتحقّق **باتِّحاد الإرادة البشريّة بالمشيئة الإلهيّة**، حتّى إنّ «الرياضات الروحيّة» ترمي - في نهاية الأمر - إلى «البحث عن إرادة الله» (١٥) من خلال «تمييزها» فـ «اختيارها» (١٧٥-١٨٩). فمسيرة «الرياضات الروحيّة» هي بالفعل «بحث» عن إرادة الله و«اكتشافها» و«اختيارها» بُغية «تنفيذها»[١٠]. حينذاك تتّحد إرادة الإنسان بإرادة الله اتّحادًا كُلِّيًّا لا يقلُّ قيمة عن اتِّحاد المُتصوِّفين بالله عن طريق الصلاة.

ولهذا السبب، فقد اختار الروحانيُّون في شأن الطرق الروحيّة الثلاثة التقليديّة - من تطهير واستنارة واتِّحاد - عند إغناطيوس. أمّا التطهير، فيتحقّق في الأسبوع الأوّل بالخلاص من الخطيئة. وأمّا الاستنارة، فتتحقّق في الأسبوع الثاني، من خلال مشاهدة أسرار حياة المسيح فالتماس نعمة «معرفة باطنيّة للربّ» (١٠٤)، وكذلك من خلال «معرفة حِيَل الرئيس الشرِّير... ومعرفة الحياة الحقّ التي يُعلِّمها القائد الأعظم الحقيقيّ» (١٣٩). وقد جمع إغناطيوس هاتين المرحلتين من دون ذكر مرحلة الاتِّحاد:

«اعتاد عدوُّ الطبيعة البشريّة أن يُجرِّب خاصّةً بظواهر الخير مَن كان يتمرّن في حياة الاستنارة الخاصّة برياضات الأسبوع الثاني

---

(٩) في اختبارات إغناطيوس التصوُّفيّة، راجع ذ ش ٢٨-٣١، ٩٦، ٩٩-١٠٠.

(١٠) تواتُر بحث: ١٤ مرّة - وجد: ٣٩ مرّة - ميّز تمييزًا: ٣ مرّات - قرّر قرارًا: ١٣ مرّة - إرادة الله: ٦ مرّات - إرادة المسيح: مرّة واحدة - إرادة الإنسان: ١٤ مرّة - الإرادة: ٣ مرّات - أراد: ٨٠ مرّة.

وأن يُجرِّب أحيانًا في حياة التطهير الخاصّة برياضات الأسبوع الأوّل».

فأين تقع مرحلة الاتّحاد بالله؟

إنّ مرحلة بحث/ اكتشاف/ اختيار/ تثبيت/ تحقيق مشيئة الله هي مرحلة الاتّحاد بالله. وإنّ هذا الأمر لَمفهوم، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الروحانيّة الإغناطيّة روحانيّة خدمة للبشر، وجهاد مع الله جهاد الكنيسة نفسها لمُقاومة «عدوّ الطبيعة البشريّة» (٣٥٢-٣٧٠). لذلك، فإنّ الاتّحاد اتّحاد مشيئتين، أكثر منه اتّحاد «قلبين» في «عُرس روحيّ». فخدمة الخادم في المُجتمعات البشريّة تعبير عن حُبّه لله، فإنّه يُضحّي بما يتأتّى له من فرح الاتّحاد من خلال الصلاة الطويلة، ليخدم الله بخدمته للبشر. وفي ذلك يكمن الفرق بين الروحانيّات التصوّفيّة «الخادمة» أو «الرسوليّة» (Apostoliques)، والروحانيّات التصوّفيّة «المُتعبِّدة» أو «المشاهدة» (Contemplatives). فبينما هذه تصبو إلى الاتّحاد بالله من خلال الصلاة والعبادة والتأمُّل أساسًا، تصبو تلك إلى الهدف عينه ولكن عن طريق الخدمة في المجتمعات البشريّة، وإن لم تَخْلُ من بُعد الصلاة. وفي ما تُعبِّر هذه عن اتّحادها بالله بتعابير العُرس الروحيّ واتّحاد القلبين، تُعبِّر تلك بتعابير الخدمة واتّحاد الإرادتين، الإرادة البشريّة المُتمِّمة للإرادة الإلهيّة، بقدر ما تستدعي حياة الخدمة طاقات إرادة الإنسان الحُرّة.

وخُلاصة القول إنّ الروحانيّة الإغناطيّة روحانيّة تَطابُق الإرادة البشريّة مع الإرادة الإلهيّة، تمثُّلًا بما عاشه يسوع نفسه في بُستان الزيتون:

«يا أبتا... لا تكن إرادتي أنا، بل إرادتك أنت.

وأخذه الجهد فأمعن في الصلاة» (رر ٢٩٠).

. فتطابُقُ الإرادتين يفترض الصلاة إلى الله من جهة، والجهد البشريّ من جهة أُخرى. حينذاك فقط

«إذ يجري البحث عن إرادة الله...

يُشرك الخالقُ والسيِّد النفسَ الأمينة في ذاته

مُعانِقًا إيّاها في حُبّه وتسبيحه

جاعلًا إيّاها مُتأهّبة للطريق التي يُمكنها أن تُؤدّي له فيها أفضل خدمة» (١٥). يُثبِت هذا القول بُعد الوجدان الذي سبق أن تلمّسناه («مُعانقًا... في حُبّه») وبُعد الخدمة (أفضل خدمة) بقدر ما تتّسم الروحانيّة الإغناطيّة بخدمة البشر، مُعتمدة على ما رأينا من «تمييز» لإرادة الله بُغية «اختيارها»، في تطابق إرادة الإنسان معها.

وتُلخّص «اليوميّات الروحيّة» «تطابق إرادتي مع الإرادة الإلهيّة» (ي ر ١٨٩):

«بلغ بي الأمر أنّني توسّلتُ إلى يسوع
أن يجعل إرادتي تُطابق إرادة الثالوث الكُلّيّ القداسة
بما يظهر له الطريق الأفضل» (ي ر ٨٠).

فإذ يُؤكّد هذا القول تطابق الإرادتين، فإنّه يُضيف عُنصرين: وساطة يسوع - بالإضافة إلى ما سبق من تمثّل به - وهي قُطب أساسيّ في صرح إغناطيوس الروحيّ، واتّجاه التطابق نحو «المزيد» (بالإسبانيّة: Más وباللاتينيّة: Magis وبالفرنسيّة: Davantage) وهو من أبرز سمات الروحانيّة الإغناطيّة.

وبوجه عامّ، فإنّ اتّخاذ قرار طبقًا لإرادة الله هو ثمر عمل الروح القدس من جهة، وتمييز الإنسان في الصلاة والتفكير والمُشاورة من جهة أُخرى:

«... بحسب إلهام مِسحة الروح القدس
أو إذا استحسن (الإنسان) الأمر ورآه مُناسبًا في الله عزّ وجلّ» (ق ت ٦٢٥).

فالروح القدس هو الذي يُلهم الإنسان بما يُناسب مشيئة الله الآب، فضلًا عن المسيح «ربّنا» وهو مرجع كُلّ شُعور وتفكير، في أثناء مسيرة تمييز إرادة الآب (٦٤ مرّة في ق ت).

ولمّا أدرك إغناطيوس أن تمييز الإنسان واتّخاذه قرارًا بمُوجبه قابلان للخطإ، فإنّه لم يستخدم في تمييزه تعابير جازمة، بل استخدم أفعالًا مثل:

«يبدو لي»، «يخال إليَّ»، «أشعر أنّ»، «أظنُّ أنّ». . . ، أو عِبارات مثل: «إنّه مُناسب أن»، «إنّه لائق أن». . . ؛ أو عبارات التفضيل: «من الأفضل أن»، من الأنسب أن». . . ، وذلك كُلّه في أُفق «المزيد». غير أنّه يدعو إلى اتّخاذ قرار حاسم واضح، رغم ما سبق من احتمال الخطإ، ورغم أنّ كُلّ قرار لا يخلو من روح المُجازفة والمُخاطرة والمُغامرة. وفي أثناء تنفيذ القرار، يمنح الله علامات تُفيد بأنّ الاختيار كان سليمًا، وهذا ما يُسمّيه إغناطيوس «التثبيت». فالإنسان «يُقدِّم» لله الاختيار، و«العزّة الإلهيّة تتنازل وتقبله وتُثبّته» (رر ١٨٣). ويتمُّ هذا «التثبيت» الإلهيُّ على صعيدين: وجدان الإنسان الذي يختبر «الانبساط الروحيّ» من لَدُن الله، وإرادة الإنسان المُضرَمة بِحُبّ الله في أثناء التنفيذ.

موضع الاتّحاد بالله

ولمّا كانت الروحانيّة الإغناطية روحانيّة خدمة في المُجتمعات البشريّة، فإنّ الاتّحاد بالله يتجانس مع هذه الروحانيّة. فإنّ «خدمة الله ربّنا» التي يُقرُّها «المبدأ والأساس» (رر ٢٣) تتحقق في خدمة البشر. أو - بعبارة مُفارقةٍ - فإنّ الاتّحاد بالله لا يتمّ بصعود الإنسان إلى الله والارتقاء نحوه، كما تتبنّاه مُعظم الروحانيّات. فلقد سُمّي يوحنّا السُّلّميُّ (+ حوالى ٦٤٩) بهذا الاسم، كما عُرف يوحنّا الصليب (١٥٤٢-١٥٩١) بِمُؤلّفه «صُعود الكرمل»، نظرًا إلى هذه الروحانيّة الارتقائيّة أو التصاعديّة المعتمدة على صعود المسيح عن يمين الآب لأنّ اليهود كانوا يعتبرون السماء مسكن الله.

وأمّا الروحانيّة الإغناطيّة، فاعتمادًا منها على تجسُّد «الكلمة الأزليّ» (رر ١٠١-١٠٩)، فهي روحانيّة انحداريّة أو تنازليّة، حيث ينزل الله من «كُرسيّه الملكيّ» أو من «عرش الجلال الإلهيّ» إلى عالم البشر (رر ١٠٦).

وبالتالي، فإذا أراد الإنسان الإغناطيُّ أن يتّحد بالله، فعليه أن «يتجسّد» هو الآخر في عالم البشر، وأن «ينزل» هو أيضًا نحو إخوته

البشر، وهكذا

«يزداد في أن يتّبع ربّنا المُتسجِّد ويقتدي به» (رر ١٠٩).

فإنّه لا يجد الله فوق، في السماوات - «ما لكم قائمين تنظرون إلى السماء؟» (رسل ١/ ١١) - بل في أسفل، في الأرض، في عالم البشر - «كلُّ ما فعلتموه لأحد هؤلاء الصغار إخوتي، فلي قد فعلتموه» (متّى ٢٥/ ٤٠) -. فإنّه لا يتّحد بالله بالصعود، بل بالنزول. وإنّه لا يُرضي الله ولا يُتمِّم مشيئته في الصلاة فحسب، إذ يرتفع هكذا نحوه، بل في الخدمة أيضًا، إذ ينزل - بعد صعوده في الصلاة - للقائه في وسط البشر. فإنّه لا يترك الله عندما يترك الصلاة ليذهب للخدمة، فلا يعود إليه إلاّ بعودته للصلاة. كلاّ، فإنّه لا يترك الله أبدًا، بل وإنّه «يُشاهد الله» (متّى ٥/ ٨) في البشر وفي وسطهم وفي خدمتهم، وقد تطهّر قلبه فأصبح «قلبًا نقيًّا» من خلال الصلاة من جهة، ومن خلال مُعاملته مع البشر من جهة أُخرى. ففي البشر، وفي الأرض، «يُظهر الله ذاته» له (Theophania) ظُهورًا مجيدًا في واقع الحياة اليوميّة. وكُلّما نزل الإنسان إلى أسفل، وتجسّد في ما هو أسفل، زادت إمكانيّة لقائه الله.

وعلاوة على أنّ الإنسان يخدم الله عندما يخدم البشر (متّى ٢٥/ ٤٠)، فإنّ الله يستخدم الإنسان ويُرسله: «اذهبوا في العالم كُلّه...» (مر ١٦/ ١٥). فالله يستخدم الإنسان «المُتجسِّد» وقد أصبح «متأهِّبًا»[١١] وأداة طيِّعة بين يديه.

ومن هنا عبارات إغناطيوس المأثورة: إنّ الإنسان الإغناطيّ «مُشاهد الله في العمل» (Contemplatif dans l'action) ولا في الصلاة فقط. كذلك «البحث عن الله واكتشافه في كُلّ شيء» (Chercher et trouver Dieu en toutes choses) ولا في الحياة الروحيّة فقط، و«حبُّ العزّة الإلهيّة وخدمتها في كُلّ شيء» (En tout aimer et servir sa divine majesté) (رر ٢٣٣)، ولا

---

(١١) «تأهّب تأهُّبًا» (بالإسبانيّة: Disponer - Disposición): وارد ١٠ مرّات في رر - ٢٥ مرّة في ق ت.

في بعض الأُمور والمجالات فقط. وكُلُّ ذلك لأنّ الاتّحاد بالله لا ينحصر في اتّحاد النفس به من خلال الصلاة، بل يتجاوزها بالعمل معه والتعاون معه في سبيل خلاص البشر. فما من نزاع بين الصلاة والعمل في الصرح الإغناطيّ، فالاتّحاد بالله يتحقّق بالصلاة وبالعمل معًا، ويتغذّى بهما معًا، ويُعبَّر عنه من خلالهما معًا. فالإنسان الإغناطيّ «يتحلّى» بـ «صفة أولى» وصفها إغناطيوس في ق ت ٧٢٣ على النحو التالي:

«اتّحاده الوثيق بالله ربّنا وأُلفته الحميمة به تعالى
في الصلاة وفي جميع أعماله
لكي ينال من الله، كمن ينبوع كُلّ خير...
قيمة عظيمة، وفعّاليّة شديدة لجميع الوسائل المُستخدَمة لِمُساعدة النُّفوس».

كما أنّ إغناطيوس وصف العلاقة مع الأشخاص على النحو الآتي:
«يطلبون الله في كُلّ شيء
ويُجرِّدون أنفسهم - على قدر الإمكان - عن حُبّ الخلائق كُلّها
ويُوجِّهون أشواقهم جميعها نحو الخالق
فيُحبُّونه في جميع مخلوقاته، ويُحبُّونها جميعها فيه
كما تقتضيه إرادته الإلهيّة المُقدّسة» (ق ت ٢٨٨).
كما أنّ حبّ الآخرين هذا
«هو في سبيل الله... الذي يجعلني أُحبُّهم حُبًّا أكثر» (رر ٣٣٨).
هكذا، فإنّ الله هو مصدر الحبّ البشريّ وغايته. هو في كُلّ شيء - في حركة تنازليّة - وكُلّ شيء هو فيه - في حركة تصاعديّة -.

ويتمّ ذلك كُلّه كثمر لحُضور الله وعمله في الإنسان:
«أُسمّي انبساطًا تلك الحالة التي فيها ينشأ في النفس
تأثُّر باطنيّ يحمل النفس على الاضطرام حُبًّا لخالقها وربّها
فلا تعود تستطيع أن تُحبّ أيّة خليقة على وجه الأرض لِذاتها
بل في خالق جميع الأشياء» (رر ٣١٦).

الخلاصة

إنّ الطريق من الله إلى البشر، ومن البشر إلى الله، في جدليّة لا تعرف التوقُّف، هو طريق لامُتناهٍ، لأنّ الله لامُتناهٍ وقد خلق الإنسان لامُتناهيًا على صورته كمثاله. ولكن، قد يستشعر الإنسانُ الإغناطيُّ أحيانًا أنّ ثمّة هُوّة بين الله والبشر، ومسافة بينهما.

وهذا ما اختبره إغناطيوس نفسه عندما صرّح في «اليوميّات الروحيّة» أنّه اقترب من «كيان الله أو جوهره» (ي و ١٢١). ففي ذلك تكمن نزعة إغناطيوس، بل والإنسان الإغناطيّ التصوُّفيّة التي تسمح له بأن يعود ثانية إلى البشر لخدمتهم، من دون أن يكتفي بالتنعُّم بالله.

هذه الهُوّة والمسافة، هذا الاختبار التصوُّفيُّ، هو مدار الفقرة القادمة.

• الإنسان الإغناطيُّ وتواضُعه المُحبُّ لله

التواضع أمام الله

مَن هو هذا الإنسان الذي يرغب في الله ويتّحد به ويُطابق إرادته بإرادة الله؟ لا يتردّد إغناطيوس في اعتبار الإنسان المُتواضع. وينبغي لنا بادئ ذي بدء تعريف التواضع كما يفهمه إغناطيوس.

ليس التواضع – في مفهومه – الرغبة في الاختفاء، أو اختيار المكان الأخير، أو القيام بأعمال حقيرة، أو غيرها من الفضائل التي أبرزتها رُوحانيّات مُختلفة. ليس التواضع الإغناطيُّ فضيلة بقدر ما هو موقف الإنسان أمام الله، موقف الإنسان وهُو يعترف بأنَّ الله هو خالقُه ومصدرُ جميع الخيرات، فلقد ختم إغناطيوس مسيرة «الرياضات الروحيّة» بهذا الاعتراف:

«جميع الخيرات وجميع المواهب تنحدر من علُ...
كما أنّ الأشعّة تنحدر من الشمس والمياه من الينبوع» (رر ٢٣٧).

فالتواضع الإغناطيُّ يُقِرُّ بهذا الاعتراف الإيمانيّ، بل ويعترف بأنّه ينحدر من الله، وبأنّه مخلوق من الله، وبأنّ الله هو المصدر والمنبع والأصل.

ويظهر ذلك جليًّا في ثمر ما يعتري الإنسان من «انقباض روحيّ»:
«لنتعلّم ونعرف معرفة حقيقيّة، بما في ذلك من شُعور باطنيّ
أنّه ليس في وُسعنا نحن أن نُحدث أو نحفظ
خُشوعًا وافرًا أو حُبًّا بالغًا أو دُموعًا أو أيّ انبساط روحيّ آخر
بل أنّ كُلّ شيء هُو هِبة ونعمة من الله ربّنا.
ولئلّا نعتبر منّا ما هو آتٍ من غيرنا
فنرفع من شأن فكرنا حتّى الكبرياء أو المجد الباطل

ناسبين إلى أنفسنا الخُشوع أو سائر نتائج الانبساط الروحيّ» (رر ٣٢٢). وإنّ ميزة «الانقباض الروحيّ» هي أنّه يُعلّم الإنسان التواضع الحقيقيّ، أي الاعتراف بأنّ الله - ولا الإنسان - هو مصدر ومنبع وأصل كُلّ «انبساط روحيّ». فأمّا الكبرياء أو المجد الباطل فهو الاعتراف بعكس ذلك، أي بأنّ الإنسان هو المصدر والمنبع والأصل.

وهذه هي خطيئة الملائكة كما يشرحها إغناطيوس:
«بعد أن خُلقوا في حالة النِّعمة
لم يُريدوا أن يستخدموا حُرّيّتهم ليُؤدُّوا التكريم والطاعة لخالقهم وربّهم
فسقطوا في الكبرياء وانتقلوا من حالة النِّعمة إلى حالة الفساد» (رر ٥٠).

وكذلك، فإنّ «خطيئة أبوينا» آدم وحوّاء هي عدم طاعتهما لِوصيّة الله:

نُهيا عن الأكل من شجرة المعرفة، فأكلا وكانت هذه خطيئتهما» (رر ٥١). فإنّ «شجرة المعرفة» هي رمز للاعتراف بسيادة الله وحده، ولا بسيادة الإنسان المخلوق من الله والخاضع لله. وهذا ما لم يعترف به

أبوانا، بل و«أيُّ إنسان» (رر ٥٢)، وهو أنا.

فالكبرياء - وهو نقيض التواضع - تظهر في فعلين: عدم الطاعة لله وعدم التكريم له. ويجدر بنا أن نذكر أنّ غاية الإنسان، في مفهوم إغناطيوس، وقد عبّر عنها في «المبدأ والأساس» (رر ٢٣) إنّما هي أنّ «الإنسان يُخلق ليُسبّح ويُكرّم ويخدم الله»

ومن ضمن الأفعال الثلاثة المذكورة، يختصّ فعل «التكريم» بالاعتراف بأنّ الله هو الخالق وبأنّ الإنسان هو المخلوق. فإنّما التواضع هو - في نهاية الأمر - الاعتراف بأنّ الله هو الله - الخالق -، وبأنّ الإنسان هو الإنسان - المخلوق - المدعوُّ إلى أن يُؤدّي لله خالقه كُلّ تسبيح وتكريم وخدمة وطاعة. والإنسان يختبر في حياته «التواضع التكريميّ» (ي ر ١٦٤) و«التكريم والاحترام» لله (٢٠ مرّة في ي ر)[١٢]. وبناء على ذلك، فقد عرّفنا التواضع أنّه موقف الإنسان المخلوق أمام الله خالقه، أكثر منه فضيلة.

التواضع المُحبُّ لله

ولم يتوقّف إغناطيوس عند هذا الحدّ في مفهومه للتواضع. ففي «اليوميّات الروحيّة» تحدّث عن «الاحترام المُحبّ» (١٨٧) و«التواضع المُحبّ» (٦ مرّات)، قاصدًا علاقة المخلوق بخالقه المذكورة، مقرونة بالحُبّ وهو ثمرة مسيرة «الرياضات الروحيّة». فيختمها إغناطيوس، إذ يعرض على المُتروّض «مُشاهدة لبُلوغ الحُبّ» (رر ٢٣٠-٢٣٧).

فإنّ الإنسان الإغناطيّ يعترف بوضعه المُزدوج: بموقفه الحقيقيّ كخليقة الله - وهذا هو التواضع والاحترام - مدفوعًا بالحبّ. أو - بعبارة أُخرى - تنشأ بين الله والإنسان علاقة مُزدوجة مبنيّة على المسافة/الاتّحاد في آن واحد: المسافة بين الخالق والمخلوق، مسافة الإنسان المُتواضع،

---

(١٢) تواتر «التكريم» في رر: ٥ مرّات - «التكريم والاحترام»: ٤ مرّات - «الإكرام والتكريم»: مرّة واحدة - «التكريم والطاعة»: مرّتين اثنتين.

في مكانه الحقيقيّ، والاتّحاد بِمُوجب الحُبّ الذي يجمعهما.

فلولا الحُبّ، لأصبح التواضع عُبوديّة المخلوق لِخالقه، ولولا التواضع، لأصبح الحُبّ انصهار المخلوق في خالقه. لذلك تمسّك إغناطيوس بالتواضع/ الحُبّ، بالمسافة/ الاتّحاد تمسُّكًا جدليًّا.

تمسّك بهذه الجدليّة، غير أنّه دعا إلى الحبّ، وهو كلمته الأخيرة. ففي «الرياضات الروحيّة»، يعرض كمُشاهدة أخيرة «مُشاهدة لبُلوغ الحبّ»، لا في أثناء الرياضة فحسب، بل أساسًا في الحياة العمليّة التي تتبعها وتمدُّها. وأقرّ - في آخر كلمة من الكتاب - أنّ الإنسان

«يبلغ بسُهولة إلى مخافة الابن التي تتقبّل من الله ربّنا مِلء القبول والحُظوة
لِأنّها والحُبّ الإلهيّ أمر واحد» (رر ٣٧٠).

وفي «اليوميّات الروحيّة»، اعترف:
«كُلّ شيء يجعلني أميل نحو الحُبّ الإلهيّ» (ي ر ٢٢٢).

وفي «القوانين التأسيسيّة» أقرّ:
«ينبغي أن يحلّ «الحُبّ» والرغبة في كُلّ كمال محلّ الخوف من الخطيئة

فينتج عن ذلك تمجيد أعظم وتسبيح أسمى للمسيح خالقنا وربّنا» (ق ت ٦٠٢). فإن كان هذا الحُبّ أمرًا ممكنًا، فلأنّه مقرون بالتواضع الحقيقيّ، تواضع ملؤه تكريم الله واحترامه وإجلاله وطاعته.

مقدّمة الذات إلى الله

وتُلقي تقدمة الذات لله ضوءها على «التواضع المُحبّ». ففي خِتام «الرياضات الروحيّة»، «يُبادل» الإنسان الله حُبّه «بالأفعال أكثر منه بالكلام» (رر ٢٣٠-٢٣١)، فإنّه يُقدّم تقدمة بحُبّ شديد:

«خُذ، يا ربّ، واقبل
حُرّيّتي كُلّها

وذاكرتي وعقلي وإرادتي كُلّها
كُلّ ما هُو لي وكُلّ ما هو عندي
أنت أعطيتني ذلك، فإليك أعيده، يا ربّ.
كُلُّ شيء لك، فتصرّف فيه بكامل مشيئتك.
هَبْ لي أن أُحبّك، هب لي هذه النعمة، فهذا يكفيني» (رر ٢٣٤).

لا يَسعُنا هُنا أن نحلّل فِعل التقدمة هذا، بل حسْبنا أن نربطه بِما نحن في صدده. أمّا التواضع، فيتحقّق في أنّ كُلّ ما هو من الله ولله - قوى نفس الإنسان، ما له وما عنده - يعود إليه في فعل تقدمة الإنسان المخلوق الذي يقول للربّ: «اقبل». والله، من جهته، «يأخذ» ذلك لكونه الخالقَ مصدرَ العطايا والهبات، بل وإنّه «يتصرّف بكامل مشيئته» في الإنسان الذي يُقدّم له ذاته.

وأمّا الحُبّ، فيصف التقدمةَ نفسها، فهي بدافع «حُبٍّ شديد». والحُبُّ يختم التقدمة بطلب النِّعمة أن يُحبّ الإنسانُ الله طلبًا مُتواضعًا، ولا طلب آخر له.

فالإنسان الإغناطيّ هُو حقًّا الإنسان الذي يُقدّم ذاته إلى الله بتواضع يذهب به إلى أن يتصرّف فيه الله، وبِحُبٍّ يتميّز بأنّه - في آن واحد - هِبة من الله وكذلك دافع يدفع الإنسان إلى فعل التقدمة. فيتأسّس إذًا فعل التقدمة على ازدواج التواضع والحُبّ، أو «التواضع المُحبّ».

ولا يتحقّق ذلك إلاّ بفضل الروح القدس.

«لا يُمكننا أن نستمدّ هذا التعليم إلاّ من مَسحة الروح القدس ومن الفطنة التي يمنحها الله ربُّنا للمُتّكلين على جلاله الإلهيّ» (قت٤١٤).

فالإنسان الإغناطيُّ - بِحُبّه البشريّ له - يدَع الله يتصرّف فيه بحرّيّة كاملة. وفي الوقت نفسه، فإنّ الله يدَع الإنسان يتصرّف - بحُرّيّته البشريّة - في ذاته وفي مصيره، لأنّ الله يُعيده إلى رغبته الدفينة، رغبته في الله ورغبته في إتمام مشيئته تعالى. فالإنسان الإغناطيّ مُسلَّم إلى الله وإلى ذاته في آن واحد.

الخُلاصة

لقد عبّر أحد الروحانيّين الإغناطيّين من القرن السابع عشر - هِفِنِيسي Hevenesi - عن هذا الوضع الإنسانيّ المُزدوج، في مُفارَقة صيغةٍ مأثورة لم يفهمها جميع الناس:

«ثِقْ بالله
كأنّ النجاح كُلّه يأتي مِنك أنت
ولا شيء من الله.
ولكن
اعمل مُجتهدًا
كأن لا شيء يأتي منك أنت
وكُلّ شيء هُو مِن الله وحده».

فإنّ قِمّة الثقة بالله تتجلّى في الاعتماد على الإنسان. وإنّ قِمّة مجهود الإنسان تتجلّى في الثقة بالله. ويتحقّق ذلك في جدليّة بين الله/ والإنسان، بين نعمة الله/ وحُرّيّة الإنسان، بين عمل الله/ ومجهود الإنسان. فكُلّ شيء من الله/ ومن الإنسان. هذا ما يصبو إليه - في نهاية الأمر - الإنسان الإغناطيّ.

الخاتمة: نشيد إلى الفرح والابتهاج

يتصوّر العديد من الناس أنّ الإغناطيّين عامّة واليسوعيّين خاصّة أناس يتحكّم فيهم عقلهم وإرادتهم ويتغلّب عليهم طابع الجدّيّة والاهتمام. شتّان ما بين هذا التصوُّر الخاطئ، وحقيقة ما حاولنا إظهاره في هذه الدراسة. فحتّى عندما يستخدمون عقلهم - في مثل «الاختيار» - فإنّ تثبيت» الله لهم يتمّ عن طريق «الانبساط» بطابعه الوجدانيّ. وحتّى عندما يستخدمون إرادتهم - في العمل - فإنّ تثبيتها يتمّ عن طريق الوجدان. وإذ يغلب طابع الجدّيّة والاهتمام في ما يقومون به من التزامات وخدمات، فثمّة طابع الفرح والابتهاج الذي نختم به دراستنا.

فقد لخّص إغناطيوس علاقة الإنسان الإغناطيّ بالله على النحو التالي:

«كانت الأقانيم الإلهيّة تُعانقني في ابتهاج النفس الباطنيّ» (ي ر ٤٤). فإنّ الابتهاج سمة، بل علامة حُضور الله في الإنسان وعمله فيه[١٣].

وقد عرّف «الانبساطَ الروحيّ» بهذه الكلمات:

«أُسمّي انبساطًا... كُلّ ابتهاج باطنيّ..
يدعو ويجذب إلى الأمور السماويّة وإلى خير النفس
مُريحًا ومُطمئنًا إيّاها في خالقها وربّها» (رر ٣١٦).
«مِن شأن الله... في تأثُّراته
أن يمنح الابتهاج الحقيقيّ والفرح الروحيّ» (رر ٣٢٩).

فحيثما الله، فهُناك الفرح والابتهاج. وحيثما الفرح والابتهاج، فهُناك الله. والفرح والابتهاج هما ثمر قيامة «المسيح ربّنا» (رر ٢٢١، ٢٢٩).

ونستميح القُرّاء إذنًا باستخدام تعبير إيريناوس المأثور: **«مجد الله هُو الإنسان الحيّ»**، فنُطبّقه على إغناطيوس بقولنا في الإنسان الإغناطيّ:
مجد الله هو الإنسان الفرِح المُبتهج.

---

(١٣) تواتر الألفاظ في

	رر	ذ ش
الابتهاج (بالإسبانيّة: Allegria - باللاتينيّة: Laetitia)	٩	٨
الفرح (بالإسبانيّة: Gozo - باللاتينيّة: Gaudium)	١١	١

إشكاليّة استعادة وحدة كرسيّ الروم البطريركيّ الأنطاكيّ

الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ*

كان إنشاء الكرسيّ البطريركيّ الملكيّ الأنطاكيّ الكاثوليكيّ في العام ١٧٢٤ حصيلة مسيرة طويلة وعوامل خارجيّة وداخليّة مختلفة. فعزاه بعضهم[١] إلى تأثير المرسلين اللاتين الثقافيّ والاقتصاديّ، وإلى قناصلهم المقيمين بحلب التي اشتهرت في ذلك الزمن بموقعها الجغرافيّ والتجاريّ. ونضيف أنّ الآباء الفرنسيّين والكبّوشيّين واليسوعيّين[٢] كانوا يمارسون رسالتهم استنادًا إلى مبادئ مجمع الوحدة الذي انعقد في فلورنسا - فرّاري (١٤٣٨-١٤٤١). غير أنّ هذا المجمع لم يصمد أمام سقوط القسطنطينيّة (١٤٥٣) طويلًا، وكان هؤلاء الآباء يمارسون رسالتهم أيضًا بحسب الروح الرسوليّة التي تجلّت في مجمع الإصلاح الكاثوليكيّ بمدينة ترانت في إيطاليا (١٥٤٥-١٥٦٣)[٣]. لذلك لم يكن من المستغرب أن تستميل هذه الروح الجديدة بعض المسيحيّين، بل وبعض أعضاء الإكليرس. وهكذا أخذت الحركة الكاثوليكيّة، منذ القرن السابع عشر،

(*) باحث له مؤلّفات في شؤون الإيمان والتربية.

(١) مثلًا النهار، في ١٠/٥/١٩٩٦.

(٢) في العام ١٦٣٠ كان عدد المرسلين بحلب يضمّ ستّة من الآباء والإخوة الفرنسيّين وخمسة من الآباء والإخوة الكبّوشيّين واثنين من الآباء اليسوعيّين (وقد وصلا إلى هذه المدينة في العام ١٦٢٥). أنظر: Musset. *Histoire du Christianisme, spécialement en Orient,* Tome II, p. 158.

(٣) B. Heyberger. *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique,* Edition de l'Ecole Française de Rome, 1994, p. 233.

تمتدّ وتنتشر في حلب ودمشق وصيدا، سواء أبين أعضاء الإكليرس كان أم بين أفراد الشعب. ونرى أنّ بعضهم تبنّوا الإيمان الكاثوليكيّ بالرغم من بقائهم أرثوذكسيّين. «وكان أثناسيوس الثالث آخر بطريرك اختلط الأرثوذكس والكاثوليك في أثناء ولايته»[٤].

وعند وفاة هذا البطريرك في العام ١٧٢٤، رأى الكاثوليك أنّ الوقت قد حان ليتخبوا بطريركًا متّحدًا اتّحادًا علنيًّا بروما. فوقعت أصوات سكّان دمشق على مواطنهم سيرافيم طاناس، حفيد المطران صيفي، وأحد الموالين المتحمّسين للكثلكة في صيدا. فرسمه ثلاثة مطارنة واتّخذ اسم كيرلّس السادس. ولمّا علمت القسطنطينيّة بوفاة أثناسيوس، بادرت إلى انتخاب سلفسترس القبرصيّ. وفي كانون الأوّل (ديسمبر) من العام نفسه، رشق هيرونيمس القسطنطينيّ كيرلّس السادس بالحرم[٥]. وهكذا تمّ الانشقاق. وفي ما بعد، عاد بعض المؤمنين الكاثوليك إلى الأرثوذكسيّة عندما فُرض التقويم الغريغوريّ على الشرقيّين الكاثوليك. كتب المطران جورج خضر: «وتفاقم التوتّر بين المجموعتين حتّى المجمع الفاتيكانيّ الثاني»[٦].

من نتائج المجمع الفاتيكانيّ الثاني على الصعيد المسكونيّ

المجمع والقرار في الحركة المسكونيّة

لقد سجّل المجمع الفاتيكانيّ الثاني منعطفًا في علاقات رومة بالمسيحيّين غير الكاثوليك، ولا سيّما الأرثوذكس منهم. ونحن نعلم أنّ خدمة قضيّة الوحدة المسيحيّة كانت أحد هدفَي دعوة البابا يوحنّا الثالث والعشرين إلى عقد المجمع. ودعا أيضًا البابا نفسه الكنائس غير

---

(٤) Musset, p. 169. أنظر أيضًا: إغناطيوس ديك: الملكيّون: العقيدة والموقف المسكونيّ، حلب، ١٩٩٧، ص ص ١٣-٢٤.

(٥) Musset, p. 174.

(٦) النهار، في ١٩٩٦/١٠/٥.

الكاثوليكيّة إلى إرسال المراقبين وفسح لهم المجال للعمل في جوّ من الانفتاح والثقة. وفي هذا المناخ من التسامح، نرى أنّ وفد كنيسة الروم الكاثوليك الأنطاكيّة إلى المجمع قد عدّ نفسه لسان حال كنيسة الروم الأرثوذكس الأنطاكيّة، وأسمع صوتها ولفت نظر آباء المجمع إلى تراثها الشرقيّ والليترجيّ والآبائيّ والبطريركيّ، حتّى قال البطريرك المسكونيّ أثناغوراس للبطريرك مكسيموس الرابع في هذا الصدد: «في المجمع، لقد تكلّمتم باسمنا»!

وجاء القرار المجمعيّ في الحركة المسكونيّة ثمرة مداولات ومداخلات كثيرة، ليُثبت أنّ شيئًا جديدًا قد حدث. فاعترف بأنّ مسؤوليّة انشقاقاتنا المحزنة تعود إلى الطرفَين[٧]، كما صرّح بأنّ الإخوة المنفصلين عن الشركة الكاملة، «وقد برّرهم الإيمان في قبول سرّ العماد، يصيرون أعضاء بالمسيح. ولذلك يحقّ لهم أن يتشرّفوا بالاسم المسيحيّ، وأن يعترف بهم أبناءُ الكنيسة الكاثوليكيّة إخوةً في الربّ» (رقم ٣). وفي حديثه عن الأرثوذكس، نوّه المجمع صراحةً بالكنائس المحلّيّة والكنائس الشرقيّة البطريركيّة التي «يفتخر أكثرُها بأنّ الرسل أنفسهم قد أسّسوها» (رقم ١٤).

وعلى أثر الفاتيكانيّ الثاني، أخذ الروم الكاثوليك يعودون إلى اكتشاف التراث الأرثوذكسيّ. وأدركوا أنّ دورهم لم يعد قائمًا على المصالحة بين الأرثوذكسيّة ورومة، كما أقرّت به اللجنة الملكيّة البطريركيّة في العام ١٩٦٨، بل شرعوا يفكّرون في أنّ محاورهم المباشر هو الكرسيّ الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ. وهذا شأن المجمع الأرثوذكسيّ أيضًا، فهو كما أشار المطران خضر، «بعدما لمس نموًّا في المسكونيّة الكاثوليكيّة، قال: فلنذهب إليهم حيث هم مقيمون بكلّ حبّ»[٨].

---

(٧) Documents conciliaires, *L'Œcuménisme*, Introduction par le P. Yves Congar, Centurion, tome I, p. 179.

(٨) محاضرة المطران خضر للكاثوليك في الكسليك، في ١٣/١٢/١٩٩٦.

التلاقي بعد الفراق

وبفضل هذه الروح المسكونيّة الجديدة، عدل الروم الكاثوليك عن اجتذاب الأرثوذكس إليهم، وزال عنهم هذا الهمّ على الإطلاق. وبناء على ذلك الوعي المشترك وعلى اليقظة في كلتا الكنسيتين، بدأ التقارب بينهما وتمّ التلاقي في أثناء انعقاد السينودسَين في أيّار (مايو) ١٩٧٤ وبلا توافق سابق. ففي أوّل أيّار (مايو)، استقبل المجمع الأرثوذكسيّ الوفد الكاثوليكيّ في دير مار إلياس (شويّا) وفي قاعة اجتماعه بالذات. فخطب المطران إلياس زغبي الكاثوليكيّ متكلّمًا على إعادة الوحدة الحقيقيّة بين الكنيستَين، من دون انتظار قيام الوحدة بين رومة وبقيّة الكنائس الأرثوذكسيّة. وفي ٢٢ من الشهر نفسه، استقبل السينودس الكاثوليكيّ الوفد الأرثوذكسيّ في عين تراز وفي قاعة اجتماعه، فخطب المطران جورج خضر الأرثوذكسيّ، وقال: «نحن نريد أن تتمّ معكم وحدة أنطاكية، بلا عودة إلى مرجعيّة خارج البلاد». فصفّق آباء المجمع لهذه الكلمات تصفيقًا حادًّا. غير أنّ بطريركيّة الروم الكاثوليك أصدرت في ٢٨ آب (أغسطس) بلاغًا تضمّن الكلام على التقارب، وأصرّ على الإقرار بالرئاسة الرومانيّة[٩].

«تجميد الشركة»

غير أنّ المطران خضر لم يدّخر جهدًا في متابعة المسيرة. وأتيحت له الفرصة عندما انتدبه البطريرك إلياس الرابع (معوّض) إلى رومة في زيارة أرادها سرّيّة، «حاملًا معه قضيّة القدس وقضيّة الروم الكاثوليك». فاستقبله البابا بولس السادس بحضور الأب بيار دوبريه. وكما رواه هو نفسه في صحيفة **النهار**[١٠]، ابتكر المطران خضر صيغةً لاتّحاد فرعَي الكرسيّ الأنطاكيّ اتّحادًا مرحليًّا، ريثما يتمّ اتّحاد هذا الكرسيّ برومة، فتكلّم على «تجميد شركة» الروم الكاثوليك تجميدًا مؤقّتًا لأسباب تتعلّق

(٩) خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، **النهار** في ٥/١٠/٩٥.
(١٠) المصدر نفسه.

بلاهوت الكنيسة المحليَّة، إذ إنَّ فيها تتحقّق الكنيسة الجامعة. وأضاف المطران في حديثه لجريدة النهار: «إنَّ بولس السادس لازم الصمت. وفهمتُ أنّه لم يكن مهيّئًا لفتح كهذا».

«هل نحن جميعًا منشقّون؟» والشركة المزدوجة

وفي العام ١٩٨١، أصدر المطران إلياس زغبي، مطران بعلبك للروم الكاثوليك، كتابًا باللغة الفرنسيّة لفت عنوانُه نظر الأوساط الكنسيّة: «هل نحن جميعًا منشقّون؟». فروى فيه مراحل الانشقاق في الكرسيّ الأنطاكيّ، وما نجم عنه من آثار منها «الأونياتيّة» أو (الاتّحاديّة). فعبّر عن أفكاره بكلمات مؤثّرة، وقال إنّه، بقدر ما يحبّ الكنيسة الأرثوذكسيّة ويتعلّق بها لأنّه مدين لها بإيمانه، يحبّ كنيسة رومة ويتعلّق بها لكونها كرسيّ المسيحيّة الأوّل ومركز وحدتها. لذلك لا يريد أن يموت في حالة الانشقاق لا عن هذه ولا عن تلك. وختم مؤلَّفه مناديًا بما أسماه «الشركة المزدوجة»، وهي أن يبقى الملكيّون في شركة مع رومة ويدخلوا في شركة مع الكرسيّ الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ[11].

ولكن لا بدّ أن نذكر هنا بأنّ المطران زغبي سبق أن قدّم مشروع «الشركة المزدوجة» هذا إلى سينودس الروم الكاثوليك في آب (أغسطس) ١٩٧٥، فحوّله السينودس إلى رومة بتاريخ ٧ أيلول (سبتمبر) من العام نفسه. وفي ٩ نيسان (أبريل) من العام ١٩٧٦، أدلت اللجنة الرومانيّة المكلَّفة دراسته برأي سلبيّ، مذكِّرة بنصيحة آباء السينودس الداعية إلى الاعتدال والصبر[12].

وثيقة البلمند

وطرأ حدث مهمّ في حزيران (يونيو) ١٩٩٣ أدّى إلى إثارة موضوع وحدة الكرسيّ الأنطاكيّ مرّة أخرى. فقد انعقدت في دير البلمند

---

(١١) Elias Zoghby, *Tous Schismatiques?* Beyrouth, 1981, p. 149؛ المطران إلياس الزغبي، ألسنا كلّنا منشقّين؟، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣١-١٣٢.

الأرثوذكسيّ بلبنان الدورة العامّة السابعة للجنة المشتركة العالميّة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. أمّا موضوع الدورة، فقد أملاه وضع الكنائس المؤلم في أوروبّا الشرقيّة، بعد انهيار الأنظمة الشيوعيّة في العام ١٩٨٩، وهو «"الأونياتيّة" أو (الاتّحاديّة) سبيل للوحدة مرّ عليه الزمن، والسعي الحاليّ للشركة التامّة». وقد أصبحت نتائج هذه الدورة ما يسمّى اليوم «وثيقة البلمند»، وهي تتضمّن مقدّمة ومبادئ في علم الكنيسة وقواعد عمليّة، وتُعدّ المرجع الأساسيّ لحلّ مشاكل «الاتّحاديّة» المطروحة على الكنائس المحلّيّة في أوروبّا الشرقيّة وفي الشرق الأدنى. وتتحدّث الوثيقة عن الكنائس الشقيقة وعن حرّيّة الأفراد والجماعات الدينيّة، وعن التزام الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة بهذا الحوار، وعن شجب جميع أشكال الاتّحاديّة. وهي تتحدّث أيضًا عن مسؤوليّة الرعاة المشتركة في الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة في إطار الاعتراف والاحترام المتبادل لوظائفهم الرعويّة الخاصّة(١٣).

الإعلان الإيمانيّ الوحدويّ

كان من شأن ذلك كلّه أن حرّك مشروع الوحدة بين فرعَي الكرسيّ الأنطاكيّ وأبرز دور المطران زغبي ثانية. فأصدر في شباط (فبراير) ١٩٩٥ كرّاسًا بعنوان «أرثوذكسيّ متّحد؟ نعم! إتّحاديّ (أونياتيّ)؟ كلاّ!»(١٤). وشرح فيه الأسباب التي دفعته إلى هذه الخطوة الجديدة، وهي «الإعلان الإيمانيّ الوحدويّ». ذلك بأنّ إحدى وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني تنصّ على أنّ الحوار بين الكنيسة الكاثوليكيّة وكنائس الشرق يجب أن يأخذ بعين الاعتبار حالة «كنائس الشرق في عهد ولادتها وترعرعها وطبيعة العلاقات التي كانت قائمة بينها وبين الكرسيّ الرومانيّ قبل الانشقاقات»(١٥). وقد ذكّر بذلك البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته

---

(١٣) *Courrier œcuménique du Moyen-Orient*, 21 (III-1993), pp. 7-15.

(١٤) E. Zoghby, *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Beyrouth. fév. 1995, pp. 5-6 et 15.

(١٥) الوثائق المجمعيّة، قرار في الحركة المسكونيّة، رقم ١٤.

العامّة «ليكونوا واحدًا»[١٦].

أمّا المطران زغبي، فأوّل هذا النصّ على النحو التالي، قال: «وذلك يعني أنّه يجب معاودة الحوار بين الكنيستَيْن الرومانيّة والأرثوذكسيّة من حيث انقطع، من دون التقيّد بما قامت به أو حدّدته هذه الكنيسة وتلك، في غياب الأخرى»[١٧].

لذلك، «وبناءً على ما كان الوضع عليه قبل الانشقاق، وعلى كون الأرثوذكسيّة لا تختلف اليوم عمّا كانت عليه قبل الانشقاق، لا في إيمانها ولا في اعترافها بأوّليّة أسقف رومة»، أعلنَ المطران زغبي ما يلي:

١ - «أؤمن بكلّ ما تعلّمه الأرثوذكسيّة الشرقيّة.

٢ - «أنا في شركة مع أسقف رومة في الحدود التي اعترف بها الآباء القدّيسون الشرقيّون في الألف الأوّل وقبل الانشقاق، على أنّه الأوّل بين الأساقفة. - بيروت في ١٨/٢/١٩٩٥»[١٨].

وفي ٢٠/٢/١٩٩٥، ونزولًا عند رغبة المطران زغبي، علّق المطران خضر موقّعًا على هذا الإعلان الإيمانيّ، قال: «أعتبر أنّ هذا الإعلان الإيمانيّ لسيادة المطران إلياس زغبي يضع الأُسس الضروريّة والكافية لإعادة الوحدة بين الكنائس الأرثوذكسيّة ورومة - برمّانا في ٢٠/٢/١٩٩٥. المطران جورج خضر»[١٩].

وبعد أيّام قليلة، وافق المطران سليم بسترس على ما ورد في تعليق المطران خضر، مع تغيير طفيف، إذ إنّه لم يذكر إلاّ الأرثوذكسيّة الشرقيّة، قال: «أوافق على ما ورد عند المطران خضر في شأن إعلان المطران إلياس زغبي الإيمانيّ. فهو كافٍ لتحقيق الوحدة بين الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكنيسة الرومانيّة. - بعلبك في ٢٥/٢/١٩٩٥. المطران سليم

---

(١٦) ليكونوا واحدًا، رقم ٥٠
(١٧) Zoghby, *op.cit* p. 15.
(١٨) «أرثوذكسيّ متّحد؟...» ص ٩.
(١٩) «أرثوذكسيّ متّحد؟...» ص ٩.

بسترس»[٢٠].

حينئذٍ تقدّم المطران زغبي من آباء سينودس الروم الكاثوليك، المنعقد في الربوة من ٧/٢٢ إلى ١٩٩٥/٨/٤، مزوّدًا موافقة المطران خضر ودعم زميله المطران بسترس، وعرض عليهم منفردين «إعلانه الإيمانيّ»، وجمع تواقيع ٢٣ من أصل ٢٥ مطرانًا حاضرًا. ثمّ نُقل ملفّ القضيّة إلى كلّ من البطريرك مكسيموس الخامس (حكيم) والبطريرك أغناطيوس الرابع (هزيم).

بيانا سينودسَي الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس

بيان سينودس الروم الكاثوليك

إنّ سينودس الروم الكاثوليك الملتئم في الربوة من ٢٢ إلى ٢٧ تمّوز (يوليو) ١٩٩٦ أنهى أعماله ببيان يتعلّق بتوحيد البطريركيّة الأنطاكيّة، غير أنّه لم يُنشر إلاّ بتاريخ ٤ أيلول (سبتمبر)[٢١]. وبفضل هذا البيان نطّلع على مشروع المطران زغبي.

وهكذا نعلم، أنّ البطريركَيْن حكيم وهزيم رحّبا بهذا المشروع، وتداولا في شأنه، واتّفقا على تعيين لجنة أنطاكيّة مشتركة لدرسه والبحث عن سُبل إعادة الشركة والوحدة بين كنيستَي الروم الملكيّين الكاثوليك والروم الأرثوذكس. فعيّن البطريرك هزيم مع سينودسه المطران جورج خضر والمطران إلياس عودة، كما عيّن البطريرك حكيم المطران إلياس زغبي والمطران سليم بسترس.

وفي البيان الذي أصدره آباء سينودس الروم الكاثوليك وعلى رأسهم البطريرك مكسيموس الخامس، وجّهوا آيات الشكر إلى البطريرك أغناطيوس الرابع وآباء سينودسه لما أظهروا من اهتمام بهذا الموضوع في البيان الختاميّ الذي أصدره سينودسهم المقدّس المنعقد من ١٦ إلى ٢٢

---

(٢٠) «أرثوذكسيّ متّحد؟...» ص ٩.

(٢١) النهار ١٩٩٧/٩/٤.

تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٥. ويذكّر هذا البيان بتبادل الوفدَيْن السينودسيّيْن في العام ١٩٧٤: «وقد تطلّعنا معًا آنذاك إلى وحدة أنطاكيّة تحفظ التراث الواحد والعبادات الواحدة التي هي ينبوع معتقد واحد».

ثمّ ينتقل بيان الروم الكاثوليك إلى موضوعه الرئيسيّ، ويصرّح بأنّ آباء السينودس يرون أنّ إعادة الوحدة هذه صارت اليوم ممكنة بفضل التقدّم في شركة الإيمان الذي حصل على الصعيد العالميّ من خلال اللجنة المشتركة العالميّة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. فقد أعلنت هذه اللجنة في ثلاث وثائق وحدة الإيمان في العقائد الأساسيّة المنبثقة من المجامع المسكونيّة السبعة[٢٢]، فضلًا عن الوثيقة الرابعة في «الأونايتيّة» الصادرة عن دورة البلمند، والتي تحدّد أُسس الشركة التامّة.

ويعلن أيضًا آباء السينودس، في ما يتعلّق بأوّليّة أسقف رومة، أنّهم يستوحون المفهوم الذي عاشه الشرق والغرب معًا في الألف الأوّل، متبنّين في ذلك ما جاء في الفاتيكانيّ الثاني («في الحركة المسكونيّة»، الرقم ١٤)، وما كتبه يوحنّا بولس الثاني في رسالته العامّة «ليكونوا واحدًا» (الرقم ٦١). وعليه، فإنّهم يرون أنّ لا مسوّغ لاستمرار الانفصال بسبب هذه الأوّليّة.

واستنادًا إلى الوحدة في جوهر الإيمان، «يرى آباء السينودس المقدّس أنّ المشاركة في القدسيّات أصبحت اليوم أمرًا طبيعيًّا»، تاركين مدى تطبيقها وطرقها لما يقرّره سينودسا الكنيستَيْن.

وأخيرًا، «يعلن الآباء بقاءهم في الشركة مع كنيسة رومة الرسوليّة، وسعيهم في الوقت عينه إلى التحاور معها لتحديد علاقتهم بها، بعد توحيد كنيستَي البطريركيّة الأنطاكيّة».

---

(٢٢) والوثائق الثلاث هي: سرّ الكنيسة والإفخارستيّا في ضوء سرّ الثالوث الأقدس (١٩٨٢)، الإيمان والأسرار ووحدة الكنيسة (١٩٨٧)، سرّ الكهنوت في بنية الكنيسة الأسراريّة (١٩٨٨).

ردود الفعل والبيان السينودسيّ الأرثوذكسيّ

لقد أحدث الإعلان عن بيان السينودس الكاثوليكيّ بتاريخ ٩/٤/ ١٩٩٦ ردود فعل أرثوذكسيّة متعدّدة[٢٣]، غير أنّ أهمّها أعيد دَرْسه وصياغته، وورد في البيان السينودسيّ الأرثوذكسيّ الذي أُعلن عنه بدمشق في ١٠/١٠/١٩٩٦[٢٤].

يوضح البيان أنّ المجمع الأنطاكيّ قد تدارس المشروع الكاثوليكيّ بروح الودّ. غير أنّه يرى: «أنّه يجب مواصلة المباحثات في لاهوت الكنيسة على المستوى الأنطاكيّ، وكذلك الاستمرار في عمل اللجنة المشتركة العالميّة الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة، إذ إنّه يتعذّر الفصل بين المستوى الأنطاكيّ والمستوى العالميّ».

وترى أيضًا الكنيسة الأرثوذكسيّة أنّ التباحث في **أمر الوحدة في الإيمان** مع رومة لا يزال في أوائله، كما ترى «أنّ أوّل خطوة على طريق الوحدة على الصعيد العقائديّ تكون في عدم إضفاء الصفة المسكونيّة على المجامع الغربيّة المحلّيّة التي عقدها الغرب منفردًا، بما فيها المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، وتاليًا عدم إلزاميّة هذه المجامع للروم الكاثوليك».

أمّا في ما يتعلّق بالمشاركة في القدسيّات فورًا، فيرى المجمع الأرثوذكسيّ «أنّها مرتبطة باستقامة الرأي الكاملة الوضوح»، كما يرى «أنّ هذه الخطوة هي الأخيرة في المسيرة الوحدويّة، لا الخطوة التمهيديّة».

ومن ناحية أخرى فإنّ «**الوحدة على أرض أنطاكية** مرتبطة عند الجانب الأرثوذكسيّ بموافقة الكنائس الأرثوذكسيّة الشقيقة. فالمشاركة المزدوجة التي يطلبها الروم الكاثوليك مع رومة والكنيسة الأرثوذكسيّة

---

(٢٣) بالإضافة إلى مقال المطران خضر في النهار بتاريخ ٥/١٠/٩٦، وحديثه في الكسليك بتاريخ ٣/١٢/٩٦، نذكر مقال الأرشمندريت توما بيطار في النهار بتاريخ ٢١/٩/٩٦.

(٢٤) في ما يتعلّق بالبيان المجمعيّ الأرثوذكسيّ، راجع النشرة (البطريركيّة)، دمشق، ١٩٩٦، العدد ٧، البند ٦، ص ٧٣-٧٥.

الأنطاكيّة بآنٍ معًا، لا يمكن أن تنفصل عن إعادة الشركة بين الكرسيّ الرومانيّ والأرثوذكسيّة جمعاء».

وإذا كان المسير اللاهوتيّ الوحدويّ طويلًا، فإنّه، كما أوضحه البيان، لن يثنيَ الكنيستَين «عن تواصل المودّة بينهما مع تمتين أواصر الأخوّة في المسيح، والتعبير عن ذلك في البحث اللاهوتيّ والتنسيق الرعائيّ والتعاون الإنسانيّ والخيريّ، بغية عودة الكنيسة الأنطاكيّة إلى وحدتها الأولى مع الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة».

وأخيرًا يحدّد البيان مهمّة مسكونيّة لكلتا الكنيستَين، إذ تصبحان بصنيعهما ذلك كلّه، «محرّضًا واحدًا لرومة ولأرثوذكس العالم».

إشكاليّة إعادة الوحدة

يمكننا أن نلخّص في فترات ثلاث إشكاليّة تحقيق مشروع إعادة وحدة الكرسيّ الملكيّ الأنطاكيّ:

الشَركة في الإيمان

يرى سينودس الروم الكاثوليك أنّ الشركة في الإيمان مؤمّنة بفضل التقدّم الذي حقّقته، كما ذكرنا-أعلاه، اللجنة المشتركة العالميّة من أجل الحوار ووثائقها الأربع. ويعتقد المطران سليم بسترس أنّ نداء سينودس الروم الكاثوليك يستند إلى «قناعتنا بأنّنا متّفقون مع الروم الأرثوذكس حول جوهر الإيمان، وأنّنا (هم ونحن) على إيمان واحد بالنسبة إلى نقاط العقيدة الرئيسيّة. أمّا النقاط التي لم نتوصّل بعد إلى الاتّفاق في شأنها، فإنّنا نعدّها مقولات لاهوتيّة، وقد تبقى طويلًا موضوع نقاش»[٣٥].

---

(٣٥) Mgr. Salim Bustros, in Le Lien, «A propos de la réponse du Synode Grec orth.» 1996, no. 6, pp. 52-54.
أنظر أيضًا النهار، ٢٨/١٠/١٩٩٦، حوار مع المطران بسترس.

أمّا الروم الأرثوذكس فيعتقدون أنّ الحوار اللاهوتيّ ما زال في أوائله، وأنّه «لم يتطرّق إلى قضيّة انبثاق الروح القدس التي تفصلنا عن الروم الكاثوليك»، ولا إلى نقاط أخرى كالخطيئة الأصليّة ومعرفة الله واللاهوت الأخيريّ (الدينونة الخاصّة والمطهر وطبيعة الرؤية الطوباويّة)[٢٦]. ويتساءل المطران خضر: هل الكاثوليك هم على استعداد بأن يتخلّوا عن بعض نقاط اللاهوت الغربيّ[٢٧]؟ ويتابع تساؤله قائلًا: إذا كان الروم الكاثوليك ملتزمين بتعاليم الألف الأوّل اللاهوتيّة، فهل يعتبرون أنفسهم غير مقيّدين بالمجامع التي انعقدت في الغرب في الألف الثاني؟

الأوّليّة أو الرئاسة الرومانيّة والولاية

لقد أعلن آباء سينودس الروم الكاثوليك بقاءهم في الشركة مع كنيسة رومة الرسوليّة، وسعيهم في الوقت عينه إلى التحاور معها لتحديد علاقتهم بها بعد توحيد كنيستي البطريركيّة الأنطاكيّة[٢٨]. غير أنّ المطران بسترس، في تحاوره مع النهار، يوضح أنّه، في المرحلة الأخيرة من إعادة وحدة البطريركيّة، سيكون للجميع (الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك) نوع واحد من العلاقات بكرسيّ رومة، يتحدّد استنادًا إلى خبرة الألف الأوّل التي اختبرتها المسيحيّة. ذلك بأنّ أوّليّة أسقف رومة، طوال هذه المدّة، كانت تعترف بها كنيستا الشرق والغرب[٢٩]. أمّا الخلاف فكان قائمًا على طريقة ممارسة هذه الأوّليّة.

ويشير المطران جورج خضر إلى أنّ الألف الأوّل لم يكن موحّد النظرة إلى هذه الرئاسة[٣٠]. وهو يتساءل من جهة أخرى: كيف يمكن

---

(٢٦) المطران جورج خضر، النهار، ١٩٩٦/١٠/٥.

(٢٧) النهار، ١٩٩٦/١٠/٢٩، حوار مع المطران خضر.

(٢٨) أنظر في أعلاه، ص ١١٣.

(٢٩) Bustros, *op.cit.* p. 53.

(٣٠) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ١٠/٥/ ١٩٩٦.

الروم الكاثوليك، بعد اتّحادهم وفقدانهم كيانهم المستقلّ، أن يسعوا إلى الحوار مع رومة؟ وكيف يمكن، والحالة هذه، أن تكون لهم علاقات منفردة بها ليحدّدوها؟[٣١] ويتساءل أيضًا المطران خضر: هل الروم الكاثوليك، في طرحهم صيغة علاقتهم الجديدة بكرسيّ رومة، قد اتّخذوا مسافة من لجنة الحوار الرسميّ بين الأرثوذكسيّة والكثلكة، لا سيّما وأنّ هذا الحوار لم يتصدّ حتّى الآن لمسألة الرئاسة البابويّة؟[٣٢].

الشركة المزدوجة والمشاركة في القدسيَّات

وقد لُخِّصت فكرة «الشركة المزدوجة» التي ذكرها المطران زغبي في كتابه هل نحن جميعًا منشقّون؟ على النحو التالي: «نحن متّحدون برومة، وستّحد بالأرثوذكس، ولكن ليس من الضروريّ أن يتّحد الأرثوذكس برومة». أمّا المطران بسترس فيتجنّب استعمال هذه العبارة، ويفضّل عبارة ثانية، وهي «الدرجات في الشركة». فهذا ما يعنيه الكاثوليك والأرثوذكس عندما يقولون إنّهم في «شركة شبه كاملة»[٣٣].

ومهما يكن الأمر، فذلك لا يحلّ المسألة التي طرحها المطران خضر، وهو أنّنا أمام أربعة فرقاء هي: الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس الأنطاكيّون ورومة والكنائس الأرثوذكسيّة في العالم. يقول: في حال اتّحاد الروم الكاثوليك بالروم الأرثوذكس، إذا كان روم كاثوليك أنطاكية في شركة مع رومة، فهم يُدخلون روم أرثوذكس أنطاكية أيضًا في الشركة مع رومة؛ وإذا كان روم أورثوذكس أنطاكية في شركة مع رومة، فهم يُدخلون جميع أرثوذكس العالم في الشركة مع رومة[٣٤]. فمسألة الشركة

---

(٣١) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ٥/ ١٠/ ١٩٩٦.

(٣٢) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ٥/ ١٠/ ١٩٩٦.

(٣٣) المطران بسترس: «نحن متّفقون مع الأرثوذكس حول عقائد الإيمان وأوّليّة أسقف رومة»، في النهار، ٢٨/ ١٠/ ١٩٩٦.

(٣٤) المطران خضر، النهار ٥/ ١٠/ ١٩٩٦.

بين روم كاثوليك أنطاكية وروم أرثوذكس أنطاكية تثير إذًا مسألة جامعة، وهي الشركة بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة في العالم.

آفاق مستقبليّة

لا بدّ أن نذكر أوّلًا أنّ كلًّا من البطريرك مكسيموس الخامس والبطريرك أغناطيوس الرابع متمسّك بالمحافظة على علاقته بروما، ولا يرغب في أن تسبّب إعادة وحدة الكرسيّ الملكيّ الأنطاكيّ انقسامًا جديدًا يثبّت الأوّل ويكرّسه[٣٥].

غير أنّ كنيسة الروم الكاثوليك، كما يذكر البطريرك مكسيموس الخامس[٣٦]، ترغب في تطوير الصيغة المرعيّة في ممارسة شركة الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة مع كرسيّ رومة. «إنّ شركتنا مع كرسيّ أنطاكية الأرثوذكسيّ لن تكون على حساب شركتنا مع رومة، بل على حساب الصيغة الخاطئة المتّبعة»، لتتيح للمؤسّسة البطريركيّة وسينودسها أن يمارسا دورهما في السلطة والإدارة الرعائيّة كما كانا يمارسانه في الألف الأوّل.

ويوضح من ناحية أخرى أنّ الانشقاق الكنسيّ عبر التاريخ لم يكن كاملًا وكذلك وحدتها. ويذكر مؤرّخو الكنيسة أنّ الانشقاق قد عرف خروقًا كثيرة، كما أنّ الوحدة الكنسيّة قد عرفت هي أيضًا خروقًا. وقد بدا الانشقاق واضحًا عبر العصور، ولا سيّما في البطريركيّة الأنطاكيّة، حيث كان بطاركة وأساقفة أنطاكيّون وأرثوذكسيّون يقيمون علاقات شركة بكرسيّ رومة الرسوليّ، مع بقائهم في الشركة مع الأرثوذكسيّة والبطريرك المسكونيّ[٣٧].

وعندما سُئل البطريرك أغناطيوس الرابع عن رأيه في موضوع الشركة

---

(٣٥) البطريرك حكيم، النهار ١/١٠/١٩٩٦ - البطريرك هزيم، *L'Orient-Le Jour* بتاريخ ١٩/١٠/١٩٩٦.

(٣٦) البطريرك حكيم، المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

المزدوجة، أجاب: «إنّه لا يوجد لدينا هذا الخيار ولا نرى ضرورته». وهو يتمنّى من ناحية أخرى أن تتحدّد علاقة الكنيسة الأرثوذكسيّة بروما على ما كانت عليه قبل الانشقاق الكبير. لكنّه يلاحظ أنّ ثمّة أمورًا قيد التغيير. فالكنيسة الأرثوذكسيّة أصبحت تُدعى كنيسة شقيقة، وذلك يعني أنّ في العقائد ما يحتاج إلى تطوير لكي لا تتناقض مع وجود الكنيسة الشقيقة(٣٨).

على كلّ، لقد اتّضح أنّ استعادة وحدة الكرسيّ الأنطاكيّ مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوحدة بين الكنيسة الأرثوذكسيّة وكنيسة روما. هكذا يبرز ثانية دور اللجنة العالميّة المشتركة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. لذلك يبدو غير مُجدٍ أن تتّخذ المسافة من لجنة الحوار هذه لطرح حلٍّ للعلاقة بروما بالعودة إلى ما كانت عليه في الألف الأوّل، أو لطرح حلٍّ للمجامع المسكونيّة المنعقدة في الألف الثاني، واعتبارها مجامع عامّة لا تطبّق مقرّراتها على الكنائس الشرقيّة. فلا بدّ من العودة إلى لجنة الحوار هذه للبحث في شأن صيغة ممارسة أسقف روما خدمة الوحدة في الكنيسة الجامعة، وفي شأن المجامع المسكونيّة التي انعقدت في الغرب في غياب الكنائس الشرقيّة. هذا هو معنى النداء الذي وجّهه إلى البابا يوحنّا بولس الثاني عددٌ من اللاهوتيّين الكاثوليك والأرثوذكس المجتمعين في دير شيفوتون في ١٨ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٧(٣٩). أمّا مهمّة اللجنة البطريركيّة الأنطاكيّة المشتركة فتقوم على عقد اجتماعات مكثّفة لتحريك سينودسيها وللبحث اللاهوتيّ والتنسيق الرعائيّ والتعاون الإنسانيّ والخيريّ(٤٠).

وإذا ما كانت محاولة إعادة وحدة فرعَي الكنيسة الملكيّة الأنطاكيّة قد وضّحت مسائل لاهوتيّة وإداريّة في غاية الأهمّيّة، فإنّها قد خلقت أيضًا

(٣٨) البطريرك هزيم، *L'Orient-Le Jour* المصدر نفسه.
(٣٩) *SOP*, no. 215, fév. 1997, pp. 20-22.
(٤٠) البيان المجمعيّ للروم الأرثوذكس، النشرة (البطريركيّة)، دمشق، ١٩٩٦، العدد ٧، البند ٦، ص ٧٣-٧٥.

بينهما مناخًا جديدًا من المودّة الأخويّة. ويعود الآن إلى جميع رعاة كنائسنا ولاهوتيّيها أن يبحثوا، بمعونة الروح القدس، عن الأساليب التي يمكن أن تُحقّق بها خدمةُ الوحدة رسالةَ المحبّة («ليكونوا واحدًا» الرقم ٩٥).

دمشق، أيّار/مايو ١٩٩٧

ملحق

ألقيتُ موضوع هذا المقال في مؤتمر اليسوعيّين المسكونيّ في تمّوز ١٩٩٧ بنابولي. وأستكمله الآن مشيرًا إلى بيانَي السينودسَيْن الأرثوذكسيّ والكاثوليكيّ الأخيرَيْن، وإلى الكتاب الصادر عن الكرسيّ الرومانيّ بتاريخ ١١/٦/٩٧[٤١].

إلتأم المجمع الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ في ٢٦-٢٧ أيّار ١٩٩٧، وأعرب في بيانه الختاميّ أنّه من الضروريّ «أن تجتمع اللجنة العالميّة المشتركة للحوار بين الكنيسة الأرثوذكسيّة والكنيسة الكاثوليكيّة»، كما أكّد ضرورة متابعة الحوار مع كرسيّ الروم الكاثوليك الأنطاكيّ، مجدّدًا الدعوة إلى التقارب بين الكنيستَيْن. وقد استجاب السينودس الكاثوليكيّ (٢١-٢٦ تمّوز ١٩٩٧) لهذه الدعوة في بيانه الختاميّ أيضًا، «وقرّر الآباء متابعة السعي لتعزيز العلاقات الأخويّة بين الكنيستَيْن على جميع الأصعدة الرعويّة والليترجيّة والإنسانيّة»، ومواكبة الأنشطة المسكونيّة في العالم المسيحيّ. وأهاب كلا السينودسَيْن باللجنة الرباعيّة المشتركة إلى متابعة العمل من أجل تحقيق الغاية التي أُنشئت من أجلها.

وتلقّى غبطة البطريرك مكسيموس الخامس كتابًا من الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ بتاريخ ١١ حزيران ١٩٩٧، حول مشروع التقارب بين بطريركيّة الرومُ الكاثوليك الملكيّة وبطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة. صدر هذا الكتاب عن مجمع العقيدة والإيمان، والمجمع المقدّس للكنائس

(٤١) أنظر النصّ الكامل في مجلّة البطريركيّة الملكيّة *Le Lien*، ١٩٩٧، العدد ٤، ص ٣٢-٣٤.

الشرقيّة، والمجلس الحبريّ من أجل وحدة المسيحيّين. فبعد دَرْس الموضوعات المتعلّقة باختصاص كلّ من تلك المراجع، وبتكليف من الأب الأقدس، أدلى رؤساء الدوائر الثلاث هذه مجتمعين ببعض الخواطر حول المشروع المذكور. ونحن نوردها في ما يلي بإيجاز مبيّنين توجّهات الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ في شأنه.

جاء في الكتاب أنّ الكرسيّ الرسوليّ يتابع باهتمام بالغ، بل يشجّع، المبادرات الرامية إلى المصالحة بين الكنائس المسيحيّة، ويقدّر جهود بطريركيّة الروم الكاثوليك الملكيّة ومساعيها منذ عدّة عقود لتسريع تحقيق الشركة الكاملة المنشودة. وهو يدلي ببعض الخواطر آملًا أن تسهم في تقدّم هذه المبادرة تقدُّمًا لاحقًا.

ففي القضايا ذات الطابع اللاهوتيّ لا بدّ من العمل بصبر وتبصّر ومن دون تسرّع، ليتاح للفريقين أن يجتازا طريقًا مشتركًا. لذلك يجدر الانتباه إلى أنّ لغة الحوار ومقولاته تُؤَوَّل تأويلات مختلفة بحسب وجهات النظر التاريخيّة والعقائديّة، بالإضافة إلى أنّ هذا الحوار لا يقتصر على المتحاورَيْن المباشرَيْن، أي بطريركيّة الروم الكاثوليك وبطريركيّة الروم الأرثوذكس، بل يشمل أيضًا ضمنًا الشراكة الكاثوليكيّة في ما يتعلّق بالأولى، والأرثوذكسيّة في ما يختصّ بالثانية.

ثمّ تناول الكتاب ما ورد في الإعلان الإيمانيّ الذي أدلى به المطران إلياس زغبي، موضحًا أنّه، في الحديث عن الانتماء الكامل إلى تعاليم الأرثوذكسيّة الشرقيّة من قِبل الروم الكاثوليك، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ الكنائس الأرثوذكسيّة ليست بعدُ في شركة تامّة مع رومة. ولا يمكن أن يتمّ هذا الانتماء ما لم يتوافر بين الطرفَيْن مطابقة تامّة في إعلان الإيمان وممارسته. وفي موضوع الشركة مع أساقفة رومة، لا يمكن تجاهل أنّ التعليم المتعلّق برئاسة الحبر الرومانيّ قد تنامى عبر الزمن في إطار توضيح إيمان الكنيسة. لذلك من الضروريّ حفظه بأكمله، منذ البدايات إلى أيّامنا هذه. وفي ما يتعلّق بمختلف أوجه المشاركة في القُدّاسات، يجدر الاستمرار في الحوار لتفهّم معنى القاعدة المرعيّة ومسوّغاتها اللاهوتيّة،

ممّا يجنّب القيام بمبادرات من طرف واحد سابقة لأوانها، قد ينتج منها أضرار لا يمكن التغاضي عنها، بما فيها الأضرار تجاه بقيّة الكاثوليك الشرقيّين، لا سيّما المقيمين في المنطقة نفسها.

وختامًا، أشار الكتاب إلى أنّ الحوار الأخويّ الذي باشرت به بطريركيّة الروم الكاثوليك سوف يخدم المسيرة المسكونيّة بقدر ما يُشرك فيها الكنيسة الكاثوليكيّة بأجمعها. وفيما تعبّر دوائر الكرسيّ الرسوليّ هذه عن استعدادها للتعاون والتداول، فإنّها تعرب عن ارتياحها لما تمّ من لقاءات في هذا المجال بممثّلين من كنيسة الروم الكاثوليك.

دمشق، تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٧

سرّ التنشئة الرسوليّة
أو
بطولة الثبات في القِيَم

«إتبعوني أجعلكم صيادي بشر»

(متّى ٤/١٨-٢٢، مرقس ١/١٦-٢٠، لوقا ٥/١-١١، يوحنّا ٢١/١-١١)

الدكتور سمير الخوري*

نصّ رواية لوقا (٥/١-١١)

١ - وازدحم الجمع على يسوع يُصغي إلى كلمة الله. وكان يسوع واقفًا على شاطئ بحيرة جِنّاسَرِت.

٢ - فرأى قاربين راسيين عند شاطئها، وقد نزل منهما الصيّادون يغسلون الشِّباك.

٣ - وكان أحد القاربين لسمعان، فصعد إليه يسوع، وسأل سمعان أن يتباعد به قليلًا عن البحر، ثمّ جلس يعلّم الجموع من القارب.

٤ - ولمّا فرغ من الكلام، قال لسمعان: تقدَّمْ إلى العمق وألقوا شباككم للصيد.

٥ - قال سمعان: يا معلّم: عيينا الليل كلّه، وما أصبنا شيئًا. ولكنّك قلت، فأنا ألقي الشباك.

(*) باحث وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانيّة. مادّة مقاله محاضرة أُلقيت في خلوة «مجموعة التفكير والعمل»، دير مار مارون - حتّايا، ٢٢/٣/١٩٩٧.

٦- وفعل الصيّادون، وأصابوا سمكًا كثيرًا جدًّا، وأخذت شِباكُهم تتمزّق.
٧- وأشاروا إلى أصحابهم في القارب الآخر، ليأتوا ويسعفوهم. فأتوا وملأوا القاربين حتّى كادا يغرقان.
٨- ورأى ذلك سمعان بطرس، فأكبَّ على ركبتَي يسوع وقال: إبتعد عنّي، يا ربّ، فإنّي رجل خاطئ.
٩- وذاك لأنّ الرهبة اعترته، هو وكلّ مَن معه، لما أصابوا من صيد السمك.
١٠- وحدث مثل ذلك لابنَي زبدى، يعقوب ويوحنّا، رفيقَي سمعان. قال يسوع لسمعان: لا تَخَفْ، فمنذ الآن تصطاد بشرًا.
١١- وعاد الصيّادون بالقاربين إلى البحر، وتركوا كلّ شيء، وتبعوا يسوع.

١ - إحداثيّات النصّ الإنجيليّ عند لوقا

١ - ١ - «إمتحان الدخول» في العهد الجديد.

تلتقي مجمل الترجمات البيبليّة حول رسم حدود هذا النصّ الإنجيليّ عند لوقا في الفصل ٥/١-١١، بشكل شبه موحّد، ولكنّها تختلف حول عنونته، فتبرز في العنوان:

- إمّا مادّيّة المعجزة: صَيد السمك العجائبيّ (ترجمة يوسف عون ١٩٧٧).
- إمّا شخصيّة التلاميذ: التلاميذ الأوّلون (ترجمة دار المشرق ١٩٨٩)، التلاميذ الأربعة الأوّلون (ترجمة جامعة الروح القدس - الكسليك ١٩٩٢).
- إمّا دعوة يسوع: يسوع يدعو التلاميذ الأوّلين (ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس ١٩٩٣)، دعوة الرسل الأربعة الأوّلين (الترجمة الأورشليميّة ١٩٦٠).
- إمّا الحدث والأشخاص بأسمائهم: الصيد العجائبيّ، سمعان ويعقوب

ويوحنّا يتبعون يسوع (الترجمة المسكونيّة للبيليا ١٩٧٩).

إنّها تسميات لعناوين سرديّة، استمدّ المترجمون موادّها من مضمون رواية لوقا، فأبقوا على طابعها الوصفيّ عملًا بأمانتهم لحرفيّة الترجمة، فأشاروا إلى هذا المضمون دون تأويله أو التنظير له. أمّا العنوان المقترح: التنشئة الرسوليّة *Initiation apostolique*، فيقوم على تلمّس غائيّة دعوة يسوع الصيّادين الأربعة لاتّباعه كرسل يتلمذهم، فيكونون شهودًا له «صيّادي بشر». يدعم هذا العنوان إخضاع النصّ لمنهجيّة تحليل المضامين، كما تبيّنه شبكة ترابط ديناميّة التنشئة الرسوليّة، بحيث يتحوّل الصيّادون من مشاهدين إلى شهود، ومن متحلّقين حول يسوع إلى رسل باسمه، وينكشف لهم يسوع من مبشّر إلى معلّم (٥/٣)، فإلى ربّ (٥/٨)، ومن رسول إلى رسالة، ومن حامل كلمة الله (٥/١) إلى كونه هو الربّ، هو كلمةُ الله.

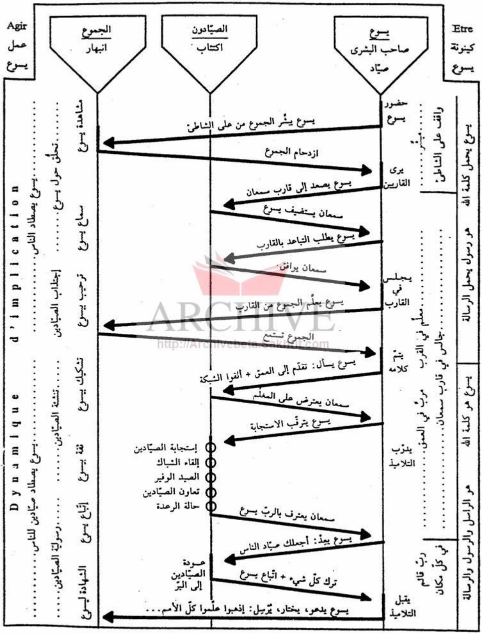
١ - ٢ - المعجزات المائيّة في الإنجيل

يذكر الإنجيليّون معجزات ثلاثًا تمّت في إطار مائيّ في بحيرة طبريّة، هي: الصيد الوفير (لوقا ٥/١-١١، يو ٢١/١-٨)، وتسكين العاصفة (متّى ٨/ ٢٣-٢٧، مر ٤/ ٣٥-٤١، لو ٨/ ٢٣-٢٥)، والمشي على الماء (متّى ١٤/ ٢٢-٣٣، مر ٦/ ٤٥-٥٢، يو ٦/ ١٦-٢١). إقتصر الحضور فيها على يسوع (ابن الله وابن الإنسان) والتلاميذ (المؤمنين المعمّدين باسم يسوع)[1]، وهم في القارب (الكنيسة) يواجهون عناصر الطبيعة. إستكمالًا للمعجزات الشفائيّة أو لتلك الاغتذائيّة الهادفة إلى زرع الإيمان أو إلى إحيائه أو إلى إنمائه عند معاصري يسوع، أفرادًا كانوا أو جماعات، تفيد المعجزات المائيّة عن وضعيّة امتحان، يواجه فيها التلاميذ (المؤمنون، الكنيسة..) الصعاب والمآزم والاضطهادات. تهلع قلوبهم خوفًا منها، ويهتزّ إيمانُهم فيشكّون أو ينهزمون، ممّا يستدعي تثبيت

---

(١) البابا يوحنّا بولس الثاني: العلمانيّون المؤمنون بالمسيح، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٨، ص ٨٨-١٢٥. راجع خاصّةً الفصل الثالث منه.

شبكة ترابُط ديناميّة التنشئة الرسوليّة (لو ٥/١-١١)



إيمانهم. لذا يندّد يسوع خوف تلاميذه (متّى ١٤/ ٢٧، ٨/ ٢٦، لو ٥/ ١٠، ٨/ ٢٥، مر ٤/ ٤٠، ٦/ ٥١، يو ٦/ ٢٠) ويشدّد إيمانهم أو يبكّتهم على قلّته وهزاله (متّى ٨/ ٢٦، مر ٤/ ٤١، لو ٨/ ٢٥). لا بُدّ إذن من التيقّظ (لو ١٢/ ٣٥، متّى ٢٥/ ١٧) وإيقاظ «الإله النائم» في قلوب المؤمنين (يو ٨/ ٢٥)، أي لا بدّ من الاندفاع بقوّة الإيمان بذاك القائم من الموت، لجبه المحن واقتحام أنواء الشدائد، وترويضها (يو ٦/ ١٩)، والسير فوق لجيجها (متّى ١٤/ ٣٠)، دونما تهوّر تعتريّ، أو قصورٍ طفوليّ، أو انكفاء إلى حالة الرضاعة الاتكاليّة على الغيب وعلى مشتقّاته الشرعيّة، بحجّة الجهالة فالله أعلم، وبحجّة الاستضعاف فالله أكبر، وبحجّة الاستحالة فالله أقدر، وبمسوغ البراءة فالله أعدل.

فيما تحمل المعجزات المائيّة سمات تربويّة واضحة المعالم، تتفرّد رواية لوقا بكونها استقطابيّة الموقع، امتحانيّة المنحى، تشدّد على رابط الثقة بالنفس، بالقِيَم وبمرجعيّة يسوع، ثقة أقرنت الأقوال بعالم الأفعال، فتحوّلت التلاوة النظريّة إلى مثابرة عمليّة. فحيثما سقط الأبوان الأوّلان في امتحان الثقة في جنّة عدن (تك ٣/ ١٠٧) في بدء التكوين، نجح الصيّادون (لو ٥/ ٥)، واستقطبهم يسوع تلاميذًا له أوّلين في مبتدأ العهد الجديد، فصاروا آباءً أوّلين بالإيمان.

١ - ٣ - إطار رواية لوقا

أ - الإطار العامّ: يموضع لوقا روايته في بدء بشارة يسوع بالملكوت: إعتمد يسوع وامتلأ من الروح القدس (٣/ ٣٢، ٤/ ١) الذي قاده إلى البرّيّة. هناك نجح يسوع في التجارب التي عُرضت له: تجربة التملّك وتسخير قوّته لإشباع جوعه (٤/ ٣)، وتجربة التوجهن والتشاوف، إذ تحمله الملائكة لئلّا تصطدم بحجر رجلُه (٤/ ١١)، وتجربة ظفريّة التسلّط لإشباع الرغبة في السلطة والمال (٤/ ٧)، وبنفس قوّة الروح (٤/ ١٤) عاد يسوع إلى الجليل، فاختبر الفشل الذريع في الناصرة حيث نشأ (٤/ ١٦). ثار عليه مواطنوه ودفعوه خارج مدينتهم. تحوّل يسوع إلى

اليهوديّة فأقام عند سمعان، وأخذ يعلّم الجموع ويشفي مرضاهم. فأُعجبوا بتعليمه، وارتبكوا في أمره (٤/ ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٤١) و«حاولوا الإمساك به لئلّا يذهب عنهم» (٤/٤٢) جريًا على مألوف شهوانيّة جماهير الفرجة والاندهاش.

وهكذا اختبر يسوع المبدأ الأساسيّ الثنائيّ (Binôme): نجاح/ فشل، ذاك الذي يتحكّم بمنطق الناس، فيما هم بدورهم يحتكمون إليه في أصول عبادتهم مع عالم الآلهة عاموديًّا، وفي أحكام معاملاتهم بعضهم مع بعض أفقيًّا. قرّر يسوع اختيار مَن سيجعلهم شهودَه، صيّادي بشر، إن هم تبعوه ووعوا أبعاد هذا الاختبار القاعديّ، وأدركوا أهمِّيَّة إسقاطاته في الدِّين والدنيا.

ب - زمان الرواية: صباح أحد الأيّام (٥/ ١).

ج - مكان الرواية: في مكان ما، عند بحيرة طبريّة، ما بين مدينة كفرناحوم اليهوديّة، وبلاد الجرسيّين الوثنيّين.

د - مقصد يسوع: إختيار واختبار التلاميذ الأُوَل (٥/ ١١) وجعلهم، مثلَه، صيّادي بشر.

هـ - الحضور

١ - جموع: تحرّكها الرغبة في الحماية والأمان والاندهاش (٤/ ٤٢)، تزدحم لسماع يسوع (٥/ ١)، وللاستزادة من كلامه ومعجزاته.

٢ - الصيّادون: يهضم الصيّادون فشل صيدهم ليلًا (٥/ ٥) وقد نزلوا إلى الشاطئ يغسلون شباكهم (٥/ ٢)، ممّا يعني أنّ خيبة أملهم لم تؤدِّ بهم إلى قطع الأمل بعد. يبدو أنّ هناك تراتبيّةً لديهم:

فسمعان هو «ريّس» قوارب الصّيد وله شريكان هما الأخوان يوحنّا ويعقوب، لقد سبق لسمعان أن استضاف يسوع في بيته (٤/ ٣٨)، وتسنّى له سماع كلام يسوع، لقد رأى توافد الجموع إليه وشفاءه حماته (٤/ ٣٩)، لذا استضاف يسوع في قاربه (٥/ ٣)، ونزل، مع رفاقه، عند رغبة يسوع

بمعاودة الصيد صباحًا، بعدما أبدى ممانعته كخبير في شؤون الصيد، أظهر الصيّادون جهوزيّة للاعتراف بالربّ، وللتعلّق به واتّباعه.

٣ - يسوع: يبحث عن الناس وعن الصيّادين، ليحوّل هؤلاء خدّامًا للكلمة في خدمة أولئك.

و - التعداد الإحصائيّ: بفضل عمليّة فرز الكلمات الواردة في النصّ (الاسم أو الضمير العائد إليه) وتعداد تكراراتها، تبيّن أنّ عدد المرّات التي ذُكرت فيها، هي على الشكل التالي:

١٥	يسوع.	٧	قارب.
١٢	سمعان.	٤	شِباك.
٦	صيّادو قارب سمعان.	٤	سمك.
٦	صيّادو القارب الآخر.	٥	صيد.
٦	الصيّادون بمجملهم.	٢	جموع.

٢ - «تقدّم إلى العمق، والقوا الشبكة للصيد» (لو ٥/ ٤)

كيف يمكن فهم نصّ التنشئة الرسوليّة كما رواه لوقا؟ أيًا هو الاختبار الذي امتحن يسوعُ به الصيّادين لتطويعهم (recrutement) تلاميذًا له؟ ما الذي يعنينا منه اليوم؟ ماذا يعني لنا اليوم في لبنان وتجاه شعوب الشرق في مواجهة الألف الثالث؟

يمكن استعراض شبكتَي قراءة، تختزل كلتاهما جملة من مطالعات مضامين نصّ لوقا، تتمتّع الأولى بالأسبقيّة، فهي الأكثر رواجًا والأوفر أثرًا عند التجمّعات والتنظيمات التي يطغى عليها الطابع المؤسّسيّ الإداريّ، بحيث يرتاح إليها موظّفو المؤسّسات المدنيّة والدينيّة (مر ٣/ ٦)، «فيؤدلجونها» ويمثل لها مرؤوسوهم. أمّا الثانية فهي الأضعف انتشارًا والأعمق تأثيرًا، تتبنّاها المجموعات والجماعات التي تتهد (aspirent) نحو الطابع النبويّ، بحيث يعتنقها مَن تضجُّ فيهم فتوّة الإيمان، فيجاهرون بها، وبها يلتزمون مع إخوانهم بحرّيّة أبناء الله. هاتان الشبكتان هما:

٢ - ١ - شبكة القراءة القدسيّة Grille de lecture sacrale

٢ - ٢ - شبكة القراءة المسيحيّة Grille de lecture chrétienne.

٢ - ١ - شبكة القراءة القدسيّة

تعتمد شبكة القراءة القدسيّة منطق الإنسان الذي يصوّر علاقته مع عالم الألوهة، على شاكلة ما خبره في يوميّات حياته الاجتماعيّة، يرتاح إلى تنظيم نمط عباداته الدينيّة وفق مألوف نمط معاملاته المدنيّة[٢]، ينسخ أحد النمطين ويسحبه على الآخر، فيبرّر النمطين معًا، لا بل يُقدّسنُهما sacraliser. إنّه منطق الإنسان المتمرّس بالمواقف الأخلاقويّة moralisant ذات المنحى التذنيبيّ culpabilisant. يستعدم الإنسان ذاتَه، قاصرًا صاغرًا، لصالح الله. فالله هو على صورة الإنسان هنا. يستعذب الإنسان شريعة الله، ينقاد لها بذهنيّة أصوليّة حذافيريّة وإطلاقيّة absolutisante، رغبة بالتأثير في الله الأقوى، وطمعًا بنيل رضاه. لذا يُكثر من استعمال أفعل التفضيل وأفعال المبالغة... ويتبرّع للذود عن كرامة صاحب العزّة الإلهيّة، بالاقتصاص ممَّن تسوّل له نفسُه «سبّ الدين» أو الخروج على الدين أو الارتداد عنه. إنّه منطق الإنسان العتيق، رجل الديانة، إنسان ديانة الجماهير، صاحب حاجة وطالب منفعة يسعى إليها في فعاليّة السلوك السحريّ، أو في فاعليّة المسالك الحقوقيّة الشرعيّة.

تلخيص: تلخّص شبكة القراءة القدسيّة روايةَ لوقا على النحو التالي: إجتهد الصيّادون الليل كلَّه بجدّيّة، ولم يصطادوا شيئًا. وفي الغداة ائتمروا بأمر يسوع. أطاعوه، فأصابوا سمكًا كثيرًا (٦/٥). مانَع سمعان بقوله ليسوع «يا معلّم، عنينا الليل كلّه وما أصبنا شيئًا» (٥/ ٥)، بسبب تعبه أو كسله أو خجله من أن يظفر نفسه، أمام أصحابه، جاهلًا بأمور الصيد، لا بسبب عصيانه أوامر يسوع. لذا إنصاع سريعًا، لعلمه بعدم جواز انتهاك أوامر الله ونواهيه لأيّ سبب كان. وهكذا نجح سمعان في صيد السمك

---

(٢) VARONE F.:*Ce Dieu absent qui fait problème*, Ed. du Cerf, 1991. Cf. 1er chapitre: Dieu, une projection de l'homme, pp. 13-18.

لأنّه أطاع. وللسبب نفسه خرّ ساجدًا[٣]، معترفًا بقدرة الربّ (٨/٥) ومقرًّا بجهالته هو. «فهو رجل خاطئ» تحقّق يسوع من طاعة سمعان، وتثبّت من تنازله عن ادّعائه المعرفة بأمور الصيد، ولمس صدقَ اعترافه المزدوج، فبادر يسوع وكافأه بقوله: «لا تخف، فمنذ الآن تصطاد بشرًا» (١٠/٥). لقد «استحقّ» سمعان هذه المكافأة. مُذ قدّم طاعته ثمنًا لها، راق الصيّادين تصرُّفُ سمعان، فحذوا حذوَه، لينالوا النصيب نفسَه، لذلك «تركوا كلّ شيء وتبعوا يسوع» (١١/٥). رفعهم يسوع إلى مصاف الرسل (متى ١٠/١-٤، مر ٣/١٣-١٩). أمّا سمعان، فميّزه عنهم، بأن رقّاه إلى أعلى المراتب في الكنيسة (يو ٢١/١٥-٢٠، متّى ١٦/١٧-٢٠)، ذاك لأنّ بطرس كان سبّاقًا في الانقياد لسؤال يسوع، سريعًا في الاعتراف به، مستعجلًا اتّباعَه...

من السهل التوقّع كيف أنّ الخطاب الدينيّ (أيًا كان انتماء الخطيب المذهبيّ أو السياسيّ)، الممهور بشبكة القراءة القدسيّة هذه، ينزع إلى تأنيب الناس لعدم استسلامهم، بما فيه الكفاية، لشرائع الله ولسنن كُتبه المقدّسة، بل يجنح إلى تذنيبهم برفضيّاتهم، وتبكيتهم على اعتراضاتهم، وتكفيرهم بها. يستطيب تجريمَهم ساديًّا بمصائب تصيبهم، فيسارع إلى نسبتها إلى العدالة الإلهيّة. فلكونهم ابتعدوا عن الله وأعرضوا عن هَدْيه، إبتعد الله عنهم وأسلمهم لنزواتٍ يستهلكونها فتهلكهم[٤]... إنّ ما يُقال عن هذا النوع من الخطابات السارية على المستوى الدينيّ، يُقال فيها جاريةً، بمضمون سياسيّ، على المستوى المدنيّ. قوام هذه المطالعة المعَمَّمة هو أنّ الفشل نصيبٌ محتومٌ لكلّ إنسانٍ شاء الاتّكال على نفسه والاعتماد على قواه للنظر في حقيقة الأمر، وللسيطرة على عالمه وتنظيم أموره وعقلنة تعامله، وإدارة شؤونه والتدرّج في سلّم القِيَم بمنطق خبراته... أمّا النجاح، فهو مكافأة مضمونة لمَن يتّكل على الله، ويكل

---

(٣) OTTO R.: *Le Sacré*, Ed. Payot, 1969. Voir pp. 27-41: Mysterium Tremendum.

(٤) VARONE F.: *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Ed. du Cerf, 1981, p. 16 ss.

إليه كلّ أمر، وكلّ تنظيم وتدبير في دينه وفي دنياه، يتقيّد بأوامر الله ويتّبع وصاياه. فإن أعرض الإنسان عن سُنّة الله وزاغ عنها، أعاد إنتاجَ سقطة آدم نفسها، كما صوَّرها الكاتبُ الملهم في جنّة عدن (تك ٣/١-٢٤). وفي حال كانت شرائع الحاكم، ظلّ الله على الأرض، هي المنتهَكة، فالويل لمَن يُتّهم بانتهاكها...

أ - وقع القراءة القدسيّة على المستوى الدينيّ: منطق الديانة

يمكن تلمّسُ وقعِ القراءة على المستوى الدينيّ، عبر صور محوريّة، ومفاهيم أساسيّة conceptions، يفرزها منطق الديانة، ويصوغها بقوالب الأفاهيم concepts والتعابير الدينيّة والفقهيّة، تمهيدًا لرصفها كمداميك قاعديّة، بها يرفع بنيان الديانة، ومنها:

١ - صورة الله: الله هنا هو الأكبر الأقدر، الأقوى، إنّه على كلّ شيء قدير، هو العارف الجبّار. إنّه العالم الأعلم، لا يخفاه شيء. يدير، ويدير كلّ شيء. هو الديّان والمشترع الأعظم، إنّه سيّد الأحداث مسؤول عنها وحده...

٢ - صورة الإنسان: يبدو الإنسان هنا أنّه قاصر، جاهل، ضعيف، سخيف، غشيم، إنّه مغرور متكبّر مدّعٍ، يدفعه جهله وغرورُه إلى ارتكاب الحماقات...

٣ - صورة العلاقة: ما دام الله يفوق الإنسان بدرجات في المعرفة والقدرة، فالإنسان صغير والله أكبر، الإنسان قادر عالم.. أمّا الله فهو الأقدر والأعلم... فالله يتفوّق على الإنسان، ولكنّه ليس مغايرًا عنه. لذلك، أصبح من الطبيعيّ أن يطيع الإنسان الله ويستسلم له، وينقاد إليه وينصاع لأوامره، كما ينصاع الأصغر إلى الأكبر في الواقع الاجتماعيّ فلا ينحصر بباله التشكيك بأيّ من معارف هذا الأكبر. بل ولا يسمح لنفسه بمثل هذه المخاطرة الخطرة لئلّا يُعاق بها... تكمن خطيئة الإنسان الكبرى في ذاكرته. إنّه عرضة للنسيان، لذلك وجب أن يكون هناك مَن يذكّره بواجباته وبشرائع الله.

٤ - النجاح/ الفشل هو المقياس التطبيقيّ: يصيب الإنسان نجاحًا مظفرًا بمقدار طاعته لله ويُصاب بالفشل الذريع إن هو تناسى الله أو تمرّد عليه. لذا أصاب التلاميذ صيدًا وفيرًا لمجرّد «سماعهم كلمة» يسوع. فلكون الله يسود على كلّ شيء وبيده كلّ شيء، فما على الإنسان سوى تنفيذ أوامر الله، حتّى يحوّل اللهُ الأحداث تلقائيًّا لصالح الإنسان. فإن أدّى الإنسان لله ما عليه، كافأه الله فطيَّع الخيرات لخدمته. أمّا إذا أصيبَ الإنسان بالفشل (بالمرض، بالفقر، بالفاقة...)، فمعنى ذلك أنّه عصى أوامر الله، فاقتصّ الله منه بحرمانه هذا أو ذاك من الأمور. وهكذا يصبح النجاح مقياسًا لطهر الفضيلة، كما يصبح الفشل دلالةً على عهر الرذيلة[٥]. وهكذا أيضًا يصبح بإمكان الأغنياء والأصحّاء والأقوياء الاعتداد «بقداستهم» وتعيير البؤساء والسقماء والضعفاء «بنجاساتهم»... وعليه، فالشعوب المقهورة تُعتبر بالضرورة خاطئة ورجسة، والبلدان المحتلّة بلدانًا مذنبة، والدول المغلوبة على أمرها دولًا كافرةً خسيسة....

٥ - عبرة التعامل النموذجيّ: يرقد وقع القراءة القدسيّة بصورة الأربع، إلى عبرة مفادها:

+ رأس الحكمة إرضاء الله، وهي مقولة يتقنها أصحاب التصرّفات الدينيّة، ذات الطابع الحقوقيّ[٦] الحسابيّ، التجاريّ...
+ رأس الحكمة استعطاف الله، وهو مذهب يتفنّن في ابتكار وسائلِ إشباعِه أصحابُ الممارسات الدينيّة، ذات الطابع السحريّ - الشرائعيّ، التطيُّريّ والاستعطائيّ.
+ رأس الحكمة خوف الله، وهي أطروحة يتحصّن فيها أصحاب

---

(٥) DANIELOU J.: *Dieu et nous*, Ed. Livre de Vie, 1960, p. 118.
راجع أيضًا: معجم اللاهوت الكتابيّ، دار المشرق، ١٩٩١، الأفاهيم التالية: عدل، اختيار، أناة، انتقام، تكفير، تربية، ثقة، راعٍ، سهر، شهادة، طاعة، عاصفة، عقاب كنيسة، ماء، مخافة الله، معجزة.

(٦) CARRIER H., PIN E.: *Essai de sociologie religieuse*, Ed. S.P.E.S., 1970, pp. 105-119.

السلوكات الدينيّة، ذات الطابع التبعيّ الانسحاقيّ والاحتمائيّ...

ب - إنعكاسات القراءة القدسيّة على المستوى المدنيّ: منطق الطغيان

للقراءة القدسيّة انعكاس مباشر على المستوى المدنيّ، تصيب مفاعيلُه مفاصل العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين الأفراد والجماعات، بمقدار ما يستوجب الانتظام العامّ إحاطة نظام المؤسّسة الاجتماعيّة (أسرة، قبيلة، مدينة، دولة...) بهالة احتراميّة، تجعله بمنأىً عن خفّة المساس به. يُحرِّم حكم الطغيان تعديل النظام، فيما يسمح به الحكم الديمقراطيّ[(٧)]، بل ويحثّ عليه وفق آليّة يشرِّع لها.

١ - **قدسويّة الشريعة:** تُعتبر الشريعة بكلّ دقائقها قدسيّة، لا تُمسّ. فالإنسان وُجد للسبت لا العكس. تمامًا كما القانون هو الذي يحدّد الحرّيّة هنا، ويحدّ منها، لا العكس.

٢ - **«تأليه» صاحب السلطة:** يُعتبر صاحب السلطة شخصيّة قدسيّة، لا يصحّ التقرُّب منه دون خَفَر، ولا مكالمته دون وجل. والمقولة إيّاها تصحّ في السلطة السياسيّة كما المنزليّة والمدرسيّة... «منذ القديم، والشرق يعيد إنتاج الصراعات باسم الآلهة وفي سبيلها، أكانت تلك آلهة في السماء، أم شرائع وإيديولوجيّات، أم بشرًا أو زعماء، اتّخذوا طابعًا قدسيًّا، فألّهوا ذواتهم أو ألّههم أزلامُهم. وها هي هذه الآلهة تدفع أتباعها إلى قتال وقتل باسمها وفي سبيلها. تميت الناس بالحرف أو بالسيف، ظنًّا أنّ هذا النوع من القتال يبقي لها مقاماتها، فيبقيها آلهةً ويبقى أتباعها تابعين آدميّين. رفض يسوع هذا القتال الأخرق، كسر حلقته المفرغة وأقام الإنسان في وسط المجمع نهار السبت، أي أقامه في المكان والزمان والشرع المقدّس، عاكسًا مجرى ما ألّفته الأديان، فحرّر يد الرجل

(٧) DUVERGER M.: *La dictature*, P.U.F., 1971, p. 50 ss.
أنظر الباب الثالث: الطاغية يرتدي عباءة الدين، في: الطاغية، لعبد الفتاح إمام، منشورات عالم المعرفة، رقم ١٨٣، سنة ١٩٩٤.

الأشلّ، ممّا أثار الفرّيسيّين رجالَ الديانة، والهيرودوسيّين رجالَ السياسة، فراحوا يتآمرون كيف يهلكون المسيح المحرِّر (مر ٣/ ١-٦)[٨]. يتلازم تأليه صاحبِ السلطة مع قدسيّة رأيه ونظامه، والقدسيّة نفسها تُسحب على العلاقات الاجتماعيّة، فيشيع الحديثُ عن غسل العار، عن إزالة الرجس، عن التطهير العرقيّ أو المذهبيّ، عن التطهير الجغرافيّ... وكلّها نماذج تطبيقيّة عن «حروب الآلهة» و«حروب المطلقات».

٣ - إدغام السلطة والحقيقة: تتّجه القراءة القدسيّة بمنطقها الخاصّ، نحو إطلاقيّة كلّ أمر absolutiser برفضها نسبته relativiser، فلا تمييز لديها ممكن ما بين القيمة valeur ومعاييرها normes التي تجسمها تحت أشكال حقوق، وبنود، ورتب، ورموز أو ممارسات. فالإطلاقيّة تصيب القيمة ومعاييرها وتضفي عليها معًا، طابعًا قدسيًّا، يَحْجُرُ على القيمة - الروح في قمقم معيارها، فيقدِّس الحرف، وفيه يحنّط الروح. يمهِّد هذا المنطق الطريق للمتعصّبين[٩]، أهل البطانة والحاشية، شعراء البلاط، أن يتبرّعوا بذهنيّة متحجّرة cristallisée موصدة impénétrable، آحاديّة النظرة والتوجُّه monolithique، لإدغام السلطة والحقيقة. يصادر صاحب السلطة الحقيقة كما الحقوق، إيذانًا بفرض حقيقته هو على الناس، والتصدّق عليهم ببعض حقوقهم. وغالبًا ما يتّخذ أهواءه ومنافعه وأمزجته مقياسًا للحقيقة، فيحتكر قوّة الإكراه في المجتمع (الأجهزة الأمنيّة...) ويحاول التفرّد بقوّة الإقناع (وسائل الإعلام بشتّى أنواعها...)، تتملّكه عقدة إبراهيم[١٠] التي بها يندفع صاحب السلطة (الأب، الرئيس، الزعيم، الملك...) لإكراه

---

(٨) سمير الخوري: رسوليّة أصحاب حرّيّة أبناء الله، المؤتمر الثالث للتراث السريانيّ، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٦، ص ١٢٣. راجع أيضًا سمير الخوري: «الديموقراطيّة في الكنيسة ومواهب الروح»، مجلّة بيبليا، عدد ٣٣، سنة ١٩٩٥، ص ٦.

(٩) MUCCHIELLI R.: *Opinion et changement d'opinion*, Ed. Sociales, 1975, pp. 33-34.

(١٠) سمير الخوري: «عقدة إبراهيم وحقوق الطفل»، مجلّة الرعيّة، العدد ٢٥٤، ص ٦٤-٦٥، سنة ١٩٩١.

مرؤوسيه أو أولاده على تنفيذ مشروعه، بل وللتضحية بهم فعليًا أو رمزيًا للغرض نفسه. «كلام الملوك ملوك الكلام»، يقولون: «لا تفكّر أنت، فصاحب السلطة فكّر عنك». فإن خاطرتَ وفكّرت، فإمّا أن تصل إلى حقيقة قالها قبلَك، وفي ذلك إضاعة للوقت، وإن بلغ تفكيرُك إلى حقيقة لا يشاطرك فيها صاحب السلطة فالويل لك، إنّك دخلتَ دائرة خطر قطع معاشك، أرئك، رقبتِك... (في الأسرة، كما في المدرسة والشارع والدولة...). «فما بين المرؤوس والحقيقة، هناك وساطة واحدة، ممكنة، هي إطاعة صاحب السلطة وحسب»[11].

٤ - **التعامل مع السلطة**: يبدو واضحًا أنّ علاقات السلطة في المجتمع تتّجه نحو أنموذج ارتباط الأمر بالطاعة. فلا بدّ من «الانصياع والاتّباع وترداد أقوال السلطة»[12] في البيت والمدرسة والمجتمع. لمداورة هذا الواقع الزاجر، أو للتعامل معه بأقلّ كلفة اجتماعيّة ممكنة، يتّجه الناسُ في الغالب إلى أحد المخارج التالية التي تُعرض لهم. إنّها، في الواقع، تجاريب[13] أكثر منها حلول لتغيير الواقع.

+ **التبعيّة**: يتطوّع المرء للاستزلام والاستسلام بمقتضى الواقعيّة السياسيّة. فيعيش تحت ظلّ أحدهم، «يعيش في ذمّته»، ينقاد للعناترة والزيران، يروّج لهم، باسم الشطارة والحربقة والحذاقة والحنكة، أنّه «يدبّر حالَه»، ولا يتوانى عن أن يتنكّر لهم وينكرهم متى تغيّرت الأحوال، كما بطرس قبل صياح الديك (يو ١٨/١٥-٢٧). رفض يسوع تجربة التبعيّة وأن يُعطى ممالك الأرض وغناها لقاء سجوده لأركون هذا العالم. رفض الواقعيّة السياسيّة باسم الشهادة للحقّ (متى ٤/٨-١٠، لو ٣/٦-٨)...

(11) DREWERMAN E.: *Les fonctionnaires de Dieu*, Ed. Albin Michel, 1993, pp. 379-382.

(12) KHOURY J., KHOURY S., AOUD M.: *Un Avenir qui germe*, Ed. C.R.D.P. 1983, pp. 169-176.

(13) ماري خوري: «رسوليّة الشباب في الألف الثالث»، مجلّة المنارة، عدد ١، دورة ٣٨، السنة ١٩٩٧، ص ٤٣-٤٤.

+ تجربة التقيّة: يدفع الرياء بصاحبه إلى أن «يحمي رأسه» وإلى أن «يلطي بظلّ المتعتر»، فيجاري ويهادن، ويعتمد سلوك المدّاحين، ويغدق على صاحب السلطة النعوت الأسطوريّة والبطوليّة والإلهيّة، فلان بطل، نابغة، ملاك حارس، أسد... رفض يسوع التقيّة والرياء والكذب الملتحق بها، فأدانها باسم الصدق والصدقيّة، والحقيقة: «ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا. فليس الذي يقول يا ربّ يا ربّ يدخل ملكوت السماء، بل الذي يعمل بمشيئة الآب».

+ الانسحابيّة: تدفع الجبانة بصاحبها إلى التعامي عن الواقع والانسحاب منه (هجرة، نزوح، استقالة..) ومداورته رمزيًا (لهو، لعب، تسالي..)، «يلملم أطرافه»، يجنح إلى عالم الخيال والسحر، والاتّكال على الغيب والقدر والمكتوب. يجبن تجاه الأحداث فيتهرّب منها[14] نحو ذكريات الماضي كتلميذَي عمّاوس المهرولَين إلى ماضيهما (لو ٢٤/١٣-٣٥). رفض يسوع الانسحابيّة لمّا رفض بأن يلقي بنفسه من قمّة الرسالة المسيحانيّة وينسحب إلى حضيض السهولة فلا تتعثّر بحجر رجله (متى ٤/٦). ولمّا رفض اقتراح بطرس عليه أن يتلافى الصعود إلى أورشليم لئلا يقبض عليه الزعماء (متى ١٦/٢٣، يو ١٨/٣٧)، رفض الانسحاب من الشهادة للحقّ.

+ الحياديّة: الحياديّة نوع من الانسحابيّة التي ما يزال صاحبها يحمل ميلًا إلى الفرجة ولو عن بُعد. يستقيل الحياديّ من كلّ موضوع، «ينفض يديه ويغسلهما»، يتنصّل من كلّ أمر ويحتمي وراء قناع الاعتدال. «فخار يكسّر بعضه، حادث عن ضهري بسيطة..». تكفيه عنديّاته كالغنيّ - البخيل (لو ١٦/١٩-٣١)، إنّه غير معنيّ، غير مسؤول، «يا ربّ نفسي» يقول: رفض يسوع الحياديّة والاكتفاء بخبز الجسد، وأن يسخّر قدرته لتحويل الحجارة خبزًا يُشبع به جوعه، رفض الحياديّة التي طلع لِيهبها التلاميذ ليثنوه عن التضامن مع الجائعين، فأجزل لهؤلاء طعامهم

(١٤) مجمع العقيدة والإيمان: الحرّيّة المسيحيّة والتحرّر، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٦، ص ٦.

بمعجزة حبّه لهم (متّى ١٤/١٢-٢١).

+ **العدوانيّة:** تدفع خيبة الأمل بصاحبها إلى العدوانيّة الشمشونيّة التدميريّة بهدف تحسين أوضاعه عنفًا. وما الإرهاب سوى عدوانيّة انتقاميّة أنانيّة ضيّقة، لا افترائيّة فيها. Rédemption. يلجأ المرء إلى عنف البطش يأسًا من إنسانيّة الإنسان، بعدما تعطّلت أدوات تغيير الواقع بالطرق الديموقراطيّة السلميّة. فيمارس العدوانيّة ضدّ الآخرين أفرادًا (قتل، اغتصاب...) أو مجتمعًا (تفجيرات، تخريب إرهاب، تدمير البيئة..) أو ضدّ الأنا (انتحار، مخدّرات، جنس..). رفض يسوع العدوانيّة، ودعا إلى: أحبّوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم.. مَن أخذ بالسيف بالسيف يؤخذ، إصنعوا للغير ما ترغبون في أن يصنع الغير لكم..(متّى ٥/ ٤٤، ١٢/٧).

+ **الالتزام:** الالتزام المسيحيّ هو نقيض هذه التجارب الخمس مفردة ومجتمعة.

١ - إنّه حبّ الآخرين عوض استعدائهم وإبادتهم.
٢ - إنّه الاهتمام بالآخرين والعناية بهم عوض التنصّل منهم.
٣ - إنّه الاقبال نحوهم والتضامن معهم عوض الانسحاب عنهم.
٤ - إنّه اعتناق قضايا الآخرين والنضال معهم عوض التبعيّة لظالميهم.
٥ - إنّه المجاهرة بالوثوق بالآخرين وبمغايرتهم عوض التزلّف لهم والتظاهر بودّهم.

تساؤلات محوريّة فاصلة

بالنظر إلى ما تقدّم أعلاه: أيّة روحانيّة يمكن أن تطلع بها شبكة القراءة القدسيّة هذه؟ إنّها تنضح بروح العبوديّة وروحانيّة قصور الإنسان تجاه إله صباؤوت أكبر، يتمدّد على كلّ من المستويات الدينيّة والمدنيّة تمدّدًا يقضي على مجرّد احتمال قيام روح البنوّة، وروحانيّة حرّيّة أبناء الله. هل يمكن أن يكون هذا «الله»، الذي كشفت صورتَه شبكةُ القراءة القدسيّة، أبا يسوع وأبانا حقًّا؟ أهذا هو الصنف من التلاميذ الذي يرتاح إليه يسوع، تلاميذ طيّعين إنصياعيّين ينفّذون آليًّا automates أوامر الله؟

أتكون هذه هي ملامح ملكوت الله الذي بشّر به يسوع، قائمًا على التواثق والبنوّة والمجّانيّة؟ أين تُراها تكون تلك البُشرى الجديدة المزعومة في كلّ هذا؟ أيّ امتحان أعدّه يسوع واعتمده لاختيار تلاميذ العهد الجديد، بالأمس في القارب عند بحيرة طبريّة، واليوم في الكنيسة ومؤسّساتها الرهبانيّة والرسوليّة في بحر العالم؟ أهو امتحان الطاعة والاتّكال على الله في كلّ أمر كالرضّع القاصرين؟ أم هو امتحان الالتزام، القائم على اختبار الثقة والمثابرة، كالأبناء البالغين الراشدين؟

٢ - ٢ - شبكة القراءة المسيحيّة

تعتمد شبكة القراءة المسيحيّة[١٥] منطق إنسان الإيمان الذي وعى مواعد عماده، وأدرك شرف دعوته إلى البنوّة للآب كما كشفه يسوع، فراح يجهد لتأوين Actualiser حقائق الإنجيل، ليحقّق في ذاته صورة الله، ويكون كاملًا (متّى ٥/٨)، ويجسّد في علاقاته مع الآخرين محبّة الله له ولهم، وشريعته في ذلك شرعة الجبل (متّى ٥/١-١٢). إنّها قراءة محورُها يسوع[١٦]. بمرجعيّة تتمّ مطالعة الأحداث والأفكار والأشياء، تشكّل أخلاقيّة المحبّة وأخلاقيّة الحرّيّة مفتاح الفهم فيها. إنّها مشبعة باللاهوت البيبليّ، قبل أيّ أمر آخر، فهي قراءة العهد الجديد.

تلخيص: تلخّص شبكة القراءة المسيحيّة رواية لوقا على النحو التالي: إستنفد الصيّادون فنون الصيد ليلًا ولم يصطادوا شيئًا. وفي الغداة طلب منهم يسوع إعادة الكرّة، والمثابرة، فأصابوا سمكًا كثيرًا. لم يعلّم يسوع الصيّادين أيّ تقنيّة لا يعرفونها، وهم اختصاصيّو البحر والصيد، لا بل إنّ ما يقترحه عليهم يدلّ على جهله بأبسط قواعد الصيد: فالصيد بالشباك يتمّ في العمق ليلًا كما فعل الصيّادون (بابتعادهم حوالى ثلاثين

---

(١٥) سمير الخوري: «إنموذجيّة التربية المسيحيّة»، مجلّة المنارة، عدد ٣، دورة ٣٧، السنة ١٩٩٦، ص ٢٦٢-٢٨٢.

(١٦) يوحنّا بولس الثاني: الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، منشورات المركز الكاثوليكيّ للاعلام، جلّ الديب، ١٩٩٧، ص ٢٨.

غلوة، أي ٣٠ × ١٨٨ مترًا = ستّة كيلومترات تقريبًا، أي في وسط البحيرة، وقطرها اثنا عشر كيلومترًا، يو ١٩/٦). أمّا صباحًا فالصيد الناجح يتمّ بالشباك أو بالصنارة أو القفص عن قرب، أو بالغَمْرَة في العمق. عكس ما اقترح يسوع (يبدو أنّ يسوع تعلّم من الصيّادين فنّ الصيد، إذ يُظهره يوحنّا واقفًا عند الشاطئ بعد القيامة، يطلب من التلاميذ إلقاء الشبكة، فيما قاربُهم عائم على بعد مايتي ذراع، أي ٢٠٠ × ٠,٤٧ مترًا = ٩٤ مترًا. يوحنّا ٨/٢١)، اعترض سمعان بقوله ليسوع: «يا معلّم تعبنا الليل كلّه وما أصبنا شيئًا» (٥/٥). وفي ذلك إشارة واضحة إلى إتقان الصيّادين فنون مهنتهم وإلى أنّ يسوع يجهلها:

+ يعرف الصيّادون أصول مهنتهم تمام المعرفة. لقد استعملوا التقنيّات المناسبة في المكان والزمان المناسبين، وفشلوا. فلا داعٍ لتكرار المحاولة، وخاصّةً تكرارها نهارًا.
+ يجهل يسوع أمور الصيد، ولا تقنيّة صيد جديدة عنده يقترحها على الصيّادين، فلا مبرّر إذن لدعوته الصيّادين إلى المثابرة. لا يخلو جواب سمعان هنا من ملمح تهكّميّ: صحيح أنت معلّم يا يسوع، ولكن في غير شؤون مهنتنا...

كان من المتوقّع أن يبدّد يسوع ادّعاآت سمعان، وأن يفنّد له تلميحاته هذه. ولكنّه لم يفعل. ذاك أنّ تلميحات سمعان هي تأكيدات، وادّعاآته صحيحة. أدرك سمعان بأنّ ليسوع مقصدًا آخر يحمل إلى الصيّادين درسًا من نوع آخر، لا علاقة له بفنون صيد السمك، وأنّ يسوع صمّم على تلقينهم إيّاه بمناسبة هذا الصيد.

لقد سبق لسمعان أن شاهد معجزات يسوع في بيته (٣٨/٤)، وسمع تبشيره ورأى ازدحام الناس حوله (٥/١-٣)، لذا لبّى طلبَ يسوع بقوله: «ولكنّك قلت، فأنا ألقي الشبكة» (٥/٤). تقدّم سمعان بقاربه إلى العمق، معرّضًا بذلك نفسه للسخرية المهنيّة أمام العارفين بأصول صيد السمك، فتحاشى أن يصطحب معه أصحابه في القارب الآخر، لا ليتجنّب الهزء منه أو ليجنّبهم الفضيحة، بل لئلّا يُلزمهم بما استوثق به وبمَن وثق فيه.

والحال أنّ تجاوب سمعان مع مطلب يسوع، غير المعقول بمعاودة الصيد، يتطلّب ثقةً عظيمة، تلك التي باحتزازها تتصدّع العلاقة[17] وتنقطع مع الله ومع الناس. فالخطيئة تنطلق من عدم الثقة، **بل إنّ عدم الثقة هو الخطيئة إيّاها**، كما عرضها الكاتب الملهم في سقطة الأبوَين الأوّلَين (تك ٣/٦). ثابر الصيّادون نهارًا، ويسوع معهم في القارب، على أداء الأعمال الروتينيّة نفسها التي ثبت فشلُها بالأمس ليلًا. «إنّها مثابرة حمقاء بمنظور العالم، ولكنّها ثقة إيمان ورجاء حيّ بمنظور يسوع»[18]. أصاب الصيّادون سمكًا وفيرًا، فأشركوا رفاقهم في غبطة الصيد العجيب (٥/٧) كما في فرح الاختبار القيميّ الجديد (٥/١٠). فَهِمَ سمعان مرمى تعليم يسوع ومقصد امتحان التلاميذ به. إنّه تعليمٌ مغاير كليًّا لتعاليم العالم ولمنطق الديانة. إنّه لبّ منطق الإيمان. إعترف سمعان بالربّ وأقرّ بعدم أهليّته له: «إنّي رجل خاطئ» (٥/٨). **كسر يسوع مقولة الأهليّة الحقوقيّة والاستحقاق الحسابيّ التجاريّ. فمحبّة الله مجّانيّة سخيّة هي**، لذا قبل الصيّادين تلاميذَ له، وجعلهم صيّادي بشر (٥/١٠). وأقام سمعان - بطرس رئيسًا في الكنيسة لأنّه أحبّ تلاميذه له (يو ٢١/١٥-٢٠، متّى ١٦/١٧-٢٠)، لا أحبّهم إليه (يو ١٣/٢٣، يو ٢١/٢٠).

أ - تعليم يسوع: خمرة جديدة (متّى ٩/١٧)

ما الذي أراد يسوع أن يعلّمه الصيّادين ويختبرهم به ليتلمذهم للعهد الجديد؟ تشير شبكة القراءة المسيحيّة لرواية لوقا بأنّ يسوع هو معلّم ومربّ صيّاد، إنّه الربّ (٥/٨). إنّه خبير بعالم القِيَم، بمضمون الإيمان، وبجوهر الإنسان. إختصاصه هو معنى الحياة، لا جودة الوجود، فهذه الأخيرة هي من اختصاص الإنسان. به يتعلّق أمرُ تنظيم المجتمع، وتدبير شؤونه وصنع تاريخه، والسيطرة على الطبيعة وأنسنة العالم، وهي مهامّ أوكل الله إليه أمرَ إتمامها منذ البدء (تك ١/٢٦-٣١). فبحسب يسوع، لا

(١٧) ماري خوري: «سرّ مخاطرة الحرّيّة»، مجلّة بيبليا، العدد ٤٣، ١٩٩٧، ص ٦.

(١٨) KHOURY M., KHOURY S.: *La Religieuse au Liban: Identité et mission*, Ed. Assemblée des Supérieures Majeures au Liban, 1995, p. 7.

يزاحم الله الإنسانَ على أيّ من أمور الدنيا ومعارفها. فما حصر علوم الكون به، ولا فاخر بإيداعها الكتاب المقدّس، بل ترك للإنسان أمر النظر في الكون، وفكّ أسراره، والتشريع ليوميّات حياته. ليس الله شيئًا زائدًا مضافًا عمّا هو الإنسان، بحيث يكون الفارق بين الاثنين واضحًا ملحوظًا، كأن يفوق الله الإنسان علمًا وقدرةً وحكمة... فيما يبقى كلاهما في المصاف نفسه. بل الله مغاير كليًّا للإنسان وعنه، فعلم الله وقدرته وحكمته هي مغايرة تمامًا لعلم الإنسان وقدرته وحكمته. وحدها المحبّة دفعت الابن الكلمة ليصبح إنسانًا (يو ١/ ١٤)، فعرفنا أنّ به كان كلّ شيء (يو ١/ ٣) وأنّ بالمحبّة يصبح الإنسان ابنًا للآب بالتبنّي (يو ١/ ١٢). يمكن إفراد خمسة مبادئ جديدة يتضمّنها تعليم يسوع للصيّادين، هي مبادئ التنشئة الرسوليّة التي شاءها اختبارًا لكلّ مَن سوف يعتمد باسمه:

١ - مقاييس جديدة: القِيَم الإنجيليّة: غيّر يسوع المقاييس القديمة ووضع القيمة مقياسًا جديدًا. رفض أن يكون الفشل/ النجاح مقياسًا مسيحيًّا يصحّ تبنّيه للقيام بعمل ما، أو للاستمرار فيه أو لإيقافه. فوضع القيمة الدافعة إلى هذه العمل مقياسًا للإقدام عليه أو للإحجام عنه. رأى تلميذا عمّاوس في الصليب فشلًا، فخاب أملُهما. أعاد يسوع لهما الإيمان ما إن أفهمهما، بشبكة قراءة مسيحيّة، معنى الصليب (لو ٢٤/ ١٣-٣٥). ومثله، أقعد الفشلُ الصيّادين عن معاودة صيدهم بالرغم من قيمة دوافعه وغايته وصحّة أدائه عمليًّا. لفتهم يسوع إلى أنّ القيمة التي اندفعوا بموجبها إلى الصيد، هي هي مقياس استمرارهم فيه. غيّر لهم المقاييس وأحلّ القيمة الأدبيّة محلّ الفعاليّة المادّيّة. فأصابوا سمكًا كثيرًا.

٢ - مرجعيّة جديدة: أخلاقيّة المحبّة: غيّر يسوع المرجعيّة القديمة المحتكمة إلى القواميس والنواميس، فوضع نفسه مرجعيّة محبّة خالصة لتقويم الأعمال والأقوال: «مهما فعلتم مع إخوتي.. معي فعلتم. كنتُ عريانًا، جائعًا... فما أطعمتموني». لم يعد السبت والشريعة المقدّسة مرجعيّة تصلح للحكم على صحّة الأمور، بل أصبح يسوع نفسُه هو المرجعيّة المطلقة. فكلّ موقف من أعظم الأمور أو أتفهها، وكلّ وقفة

أمام الأشخاص والأشياء والأفكار، هي وقفةٌ أمام الصليب وموقف من المصلوب عليه، بدون المحبّة يبقى عمل المسيحيّين عملًا وثنيًا. بالمحبّة ومعها يصبح العمل عملًا مسيحيًا حتّى ولو قام به وثنيّون أو غير مؤمنين. أقام يسوع مع الصيّادين في القارب. وثقوا به وبكلمته وبمحبّته، فأصابوا سمكًا كثيرًا. وحده التفوّق بالمحبّة هو موضوع افتخار المسيحيّ أمام الله والناس.

٣ - ذهنيّة جديدة: الجسارة والأمانة: ليس الفشل مميتًا، بل المميت فيه هو الانهزام أمامه، إذ ذاك تتحوّل خيبة الأمل إلى قطع أمل، فتسقط الثقة، وتخبو الحياة. وهذا ما يناقض المقياس الجديد والمرجعيّة الجديدة وفق تعليم يسوع. سوف تحمل الأمانة اسمًا جديدًا هو الشهادة للحقّ.

٤ - منطق جديد: الالتزام: غيّر يسوع المنطق العتيق القائم على إيديولوجيّة الطاعة، فوضع الالتزام منطقًا جديدًا قوامُه حرّيّة الإنسان. «.. تستوجب الشريعة القدسيّة طاعة الإنسان، فتفرض عليه الانصياع لأوامر الله، كعبدٍ موظّفٍ يقوم بما يمليه عليه واجبه الشرعيّ، وفق قوانين مؤسّسة الديانة. فكلّ رفض يديه بأخلاقيّة الشرع الدينيّ هو تزمّت بهذا الشرع، وتحزُّبٌ لله، وتجميدٌ للواقع في البدأويّات protologie بذهنيّة المحافظة المستكينة. أمّا القِيَم، فتستدعي التزام الإنسان، يعتنقها بحرّيّة، وبحرّيّة يجسّمها أعمالًا وأقوالًا وتشريعًا ومشاريعَ تجاه الآخرين. فكلّ رفض بأخلاقيّة المحبّة هو التزام أصدق بتجديد معايير القِيَم الإنجيليّة، وتواحد communion أعمق بيسوع مع الكنيسة، ودفع للواقع صوب النهيويّات eschatologie بروحيّة التطوير المنفتح»[١٩]. بعرضه المثابرة في الصيد على الصيّادين، أثبت لهم يسوع قدرتهم على صحّة معرفة واقعهم، واعترف

---

(١٩) سمير الخوري: «المسيحيّة بين أخلاقيّة الناموس وأخلاقيّة المحبّة»، مجلّة بيبليا، عدد ٢٦، ١٩٩٤، ص ٧. وراجع ماري خوري: «الأخلاق الإنجيليّة بمجهر علم النفس»، مجلّة بيبليا، عدد ٢٦، ١٩٩٤، ص ٤.

بطاقتهم على حسن تقويمه وإدارته، وبارك التزامهم المثابرة على أعمالٍ صحيحة، بدت لهم فاشلةً وغير فعّالة بادئ الأمر، فكان الصيد الوفير تتويجًا لالتزامهم القِيَم. بدون القِيَم يكون الالتزام مجرّد حراك agitation ونشاطويّة activisme. وبدون الالتزام تبقى القِيَم مجرّد تلاوة طوباويّة، وفي الحالتين يكون التلميذ إمّا موظّفًا حراكيًّا، أو حالمًا أثيريًّا.

٥ - مفهوم جديد: العناية الإلهيّة: غيّر يسوع التصوُّر العتيق الذي، بقراءة قدسيّة، يُقحم الله في كلّ شاردة وواردة داخل السلسلة السببيّة السارية على الكون، فبرّأه من هذه التهمة، وأسقط عنه التشويه اللاحق به. «حرّر يسوع الله إيّاه من المسؤوليّة الحدثيّة événementielle (يو ٩/ ٣، لو ١٣/ ١-٩)، فخصّه بالعناية الإلهيّة Providence d'inspiration ونزع عنه عباءة العناية التدبيريّة Providence de gouvernement. إنّه يهبُ للمؤمنين روحه القدّوس وحسب (لو ١١/ ٣، يو ١٤/ ١٥-٢٧)[٢٠]. يحترم حرّيّة الإنسان، ويريده أن يبقى حرًّا، فيسعى إليه بحرّيّة. لا قَدَر لدى الله أبي يسوع، ولا مكتوب عنده، وإلّا لبطل أن يكون أبًا كما كشفه لنا يسوع في مَثَل أبي الابن المخاطر العائد (لو ١٥/ ١١-٣٢)، وكما أظهر لنا ذلك، الآب ذاته، ساعة صُلِبَ ابنُه يسوع: رفض الله الآب أن يستعرض جبروته بتعطيل أحداث صلب يسوع، لكي يتيح للإنسان أن يقف أمامه بحرّيّة دونما خوف، وبذلك أفسح للإنسان أن يقف بحرّيّة مع الله، أو بدون الله أو ضدّ الله. فما بين تعاقب الأحداث التي لا معنى لها بذاتها (عدا أنّها حصيلة السلسلة السببيّة الجوفاء)، وما بين الله الّذي هو ملء الحياة ومعنى الوجود، يتوسّط الإنسان الحرّ ليستمدّ من الله معنًى، يضفيه على الأحداث فيطالعها وفق شبكة القراءة المسيحيّة، ويستوحي العناية الإلهيّة ليغيّر وجه الأرض (يو ١٦/ ١٢-١٥). «هناك ممارسة مسيحيّة لإدارة الشؤون الزمنيّة، لأنّ البشرى الإنجيليّة تنير جميع

---

(٢٠) ماري خوري: «أعروس طاهرة أم تبقى بغيًا عاهرة»، مجلّة بيبليا، عدد ٣٨، ١٩٩٦، ص ٥.

الشؤون البشريّة»[٢١].

ب - المثابرة: صمود أدبيّ ومقاومة روحيّة

«تقدّم إلى العباب، وألقوا شباككم للصيد» (٥/٤). بطلبه هذا إلى الصيّادين، عنى يسوع لهم أمورًا ثلاثة:

١ - إنّ عملكم قيّم، فهو صحيح سليم. فتقنيّات صيدكم، وأدواته، ودوافعكم وأهدافكم منه، هي نبيلة حسنة.

٢ - أنا معكم لأثبّت لكم سلامة قيّم عملكم، ولأثبّتكم في خياراتكم، بل لأشاطركم معاناتكم.

٣ - ثابروا في عملكم، استمرّوا في التزامكم، لا تيأسوا حتّى ولو فشلتم. لا تنهزموا ولا تتراجعوا. . .

بادر سمعان واعترض، لا على مقصد يسوع الأوّل (سلامة الصيد)، أو الثاني (حضور يسوع معه في القارب)، بل على مقصده الثالث الداعي إلى المثابرة، أي على أن يرجو الصيّادون ما لا يُرجى وما لا رجاء منه في معاودة الصيد نهارًا (لو ١/٥، عبر ١١/-٣١) «وكأنّهم بالإيمان يرون ما لا يُرى» (عبر ١١/٢٧)، فيعبرون «ليل الإيمان» كما يقول الصوفيّون.

ليست المثابرة التي يرمي إليه يسوع عنادًا أخرق أو تشبّثًا أحمق، ولا هي «تقويم كلام» . . . فهذه كلّها، تصحّ للبرهنة عن إراديّة عتريّة volontarisme، أو مباهلة بلهاء ordalie لا قيمة لها ولا طائل منها. بل إنّ المثابرة المسيحيّة، هي ترقّب وصمود أدبيّ، وثبات، ومواظبة، وسهر، وصبر. إنّها الأمانة المبنيّة على الإيمان، إنّها وليدة الرجاء، مشبعة بالصلابة، حاملة الصبر، إنّها مؤشّر البطولة وعلامة الالتزام بالقيَم. بها تنكشف المقاومة الروحيّة، وتنجلي الشهادة للحقّ، وتشعّ فضيلة القوّة، وتمتحن الصدقيّة، ويشرق السلام، فيلغ المعمَّد المتمسّك بمواعد عماده

---

(٢١) يوحنا بولس الثاني: الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، جلّ الديب، ١٩٩٧، ص ١٧٧.

حدّ القداسة. وحدها المحبّة المسيحيّة تبرّر المثابرة بكلّ روافدها ومشتقّاتها من القِيَم الإنجيليّة المذكورة أعلاه، وهذا ما يفسّر كثرة ذكرها في نصوص العهد الجديد، ومنها:

«سيبغضكم الناس من أجل اسمي، والذي يصبر إلى المنتهى يخلص (متّى ١٠/٢٢).. سوف يضطهدكم الناس، ويسلمونكم إلى المحاكم والولاة ويسوقونكم أمام الملوك والحكّام، وهذا يؤول بكم إلى الشهادة... سيسلمكم والدوكم وإخوتكم وأقرباؤكم وأصدقاؤكم إلى الحكّام... وبثباتكم تخلصون (لو ٢١/١٢/١٩)... الحَبُّ الواقع في التربة هم الذين يسمعون الكلمة ويحفظونها وبمثابرتهم يثمرون (لو ٨/١٥)... فللجاجتها ومثابرتها ينصفها القاضي (لو ١٨/١-٨)... إنّ أباكم هو الشيطان. إنّكم تريدون إشباع رغبات أبيكم الذي كان منذ البدء فما ثبت في الحقّ (يو ٨/٤٤)... وكانوا يواظبون كلّهم معًا على الصلاة وتواظب النساء معهم (أعمال ١/١٤)... وكانوا بالثبات على الإيمان (أعمال ١٤/٢٢).. يُجري الله حياة أبديّة للذين بالثبات على الأعمال الصالحة يبتغون عدم الفساد (روم ٢/٧)... مَن أراد أن يتبعني فليكفر بنفسه ويحمل صليبه ويتبعني (متّى ١٦/٢٤)... مَن أراد أن ينجو بنفسه يفقدها، ومَن فقد نفسه في سبيلي وجدها... مَن لا يحمل صليبه ويتبعني فليس أهلًا لي (متّى ١٠/٣٨).

يطلب يسوع من تلاميذه في امتحان الصيد:

١ - المثابرة: تقوم المثابرة على ثلاث أساسيّة:

+ التحقّق من صحّة الخيار القيميّ بمرجعيّة يسوع.

+ الثبات في امتحان الزمن.

+ مقاومة التحدّيات والصعاب والاضطهادات الداخليّة والخارجيّة... لذا، تتطلّب المثابرة بطولة حياة يوميّة.

٢ - الثقة: تتطاول الثقة من الرابط الإنسانيّ بين صدقيّة شخصَين، لتطال مصاف الرجاء.

+ أبدى الصيّادون ثقةً بكلام يسوع: «لأنّك قلت، فأنا ألقي الشباك»

(٥/٥).

+ «ثقوا، أنا غلبتُ العالم». إنّ ما يطلبه يسوع من الصيّادين، وما يطلبه من كلّ إنسان هو جنون مطبق ومستحيل طوباويّ وفق منطق الفعاليّة والواقعيّة السياسيّة. أمّا وفق منطق الإيمان بقيامة يسوع، فكلام يسوع حقيقة كلّه، والمستحيل الذي يدعو إليه هو القضيّة المسيحيّة، التي تدعو الكلّ إلى أن يكونوا كاملين كالآب السماويّ، وسيكونونه بالمحبّة.

+ الرجاء المسيحيّ هو فعل ثقة بيسوع، وقد اعتنق الواثق القيامة برهانًا إيمانيًّا، فراح يشعّ الأمل ويزرعه حوله. بعمله هذا، يثبت المعمّد باسم يسوع أنّه نبيُّ الرجاء، يحمله بفرح وبه ينير دروب الناس إلى الأنقى والأبقى.

٣- **حمل الصليب؟** ليس الصليب الذي يدعو يسوع التلاميذ وذوي الإرادات الطيّبة إلى حمله عذابات وآلامًا وجروحًا ومساميرَ ودمًا... فهذه هي طرقيّات حمل الصليب العرضيّة لا الصليب ذاته. لا يشيد يسوع بالعذاب أو بالفقر. بل إنّه يذوب حنانًا ومحبّةً للمعذّبين وللفقراء، ويدعو إلى تخفيف أوجاع الناس وإلى مكافحة الفقر. إنّه العريس الموعود الذي يدعو كلّ الناس إلى وليمة الفرح. أمّا الصليب الذي يدعو يسوع إلى حمله فقوامه ثلاث:

+ خيار الإنسان الحرّ القِيَم الإنجيليّة بصدق وبعمق.

+ إعتناق هذه القِيَم وحملها إلى الآخرين قضيّةً سامية تقدّم لهم معنى الوجود.

+ المثابرة على الالتزام بهذه القِيَم وعيشها بأمانة حتّى النهاية.

لمثابرة المعمّد باسم يسوع في الالتزام بالقِيَم الإنجيليّة، يقتضي منه إبداء مقاومة روحيّة على جبهتين:

– **الجهة الداخليّة**: المتمثّلة بأنانيّة الأنا الشخصيّة ونوازعها وامتلاكيّاتها ومطامعها وحاجاتها... فإمّا أن تتوثّن الأنا بمعبوداتها، وإمّا أن تتمسحن بحبّ الآب بحرّيّة.

- الجبهة الخارجيّة: تلك القريبة أو البعيدة، الفرديّة أو الجماعيّة، المتمثّلة بطغيان السلطة والمال والوجاهة والشهوانيّات المتعدّدة الأشكال والأنواع، المتشرنقة كلّها صوب الإفناء الاستهلاكيّ: فإمّا أن يتوحشن المجتمع بجشعه، وإمّا أن يتأنسن بالقِيَم بسلام.

يصطدم المعمَّد بعوائق كلّ من هاتين الجبهتين المدججة بالجلّادين الذين لا يتوانون عن مطاردة الدعوة الإنجيليّة في صراع محموم، هدفُه القضاء على قِيَم تطويبات شرعة الجبل (متّى ٥/١-١٢)، أو أقلّه السعي إلى تدجينها وترويض حامليها إن أمكن: بهذا الاضطهاد، تتحوّل المثابرة شهادةً للقائم من الموت ولِقِيَم إنجيله، تمسُّكًا بالحرّيّة المسيحيّة الكيانيّة المرادفة لهذه القِيَم، ورغبةً مخلصة في تحرير الجلّادين أنفسهم من خناق تنكيلاتهم.

مثابرة المسيحيّ هذه، هي هي صليبه، هي حرّيّته وتحرّر العالم بالمسيح المحرّر. لذلك لا يصحّ القول في المسيحيّ إنّه يتحمّل الصليب كالعبد المغلوب على أمره في عبءٍ أُكرِه عليه، بل يحمل المسيحي صليبه ويتبع يسوع، لأنّه إنسان حرّ، اختار والتزم وثابر بحرّيّة على «الشهادة للحقّ». وحده حَمْل هذا الصليب هو المرقاة إلى الآب. أمّا تحمّل العذابات بدون قِيَم، فهو تجبّر ساديّ ليس له قيمة خلاصيّة.

ج - وقع القراءة المسحيّة على المستوى الدينيّ: منطق الإيمان

يسهل إدراك وقع القراءة المسيحيّة لرواية لوقا على المستوى الدينيّ، عبر صور أربع زرع يسوع حبوب خردلها الأولى (متّى ١٣/٣١-٣٢) في امتحان الصيّادين، وسوف يكشف كامل معناها في الإنجيل، فيما بعد ذلك:

١ - صورة الله: كشف لنا يسوع الله أبًا رحومًا حنونًا طيّوبًا، يذوب حنانًا لاستقبال ابنه المخاطر العائد إليه (لو ١٥/١١-٣٢). إنّه المحبّة، إنّه مشغول فقط بأن يُحِبّ، فلا راحة لدفق حنانه ولا استراحة لمحبّته (يو ٥/ ١٧)، ولا وقتَ لديه لغير المحبّة، فلا ومضة وقت عنده يمضيها في إجراء

جردة حسابات أو في مراجعة ميزانيّة حبّه أو في المعاتبة والمحاسبة.

٢ - **صورة الإنسان**: بتعامله مع الصيّادين، أثبت يسوع احترامه كرامة الإنسان. فالإنسان حرّ، راشد، يحسن النظر في شؤون حياته وإدارة عالمه وصنع التاريخ. إنّه موضوع حبّ الله اللامتناهي الذي يدعوه إلى شرف البنوّة له بابنه يسوع.

٣ - **صورة العلاقة مع الله**: علاقة الإنسان مع الله هي علاقة حرّيّة والتزام ومثابرة بإلهام الروح على الشهادة للقِيَم. لم يذكر الإنجيليّون مرّة أنّ يسوع أشاد بالطاعة أو طالب أحدًا بها.

٤ - **أنموذجيّة التعامل**: رفض يسوع صورة الله إلهَ غيب، فجعله إلهَ الحضور الأبويّ. إنّه الآب. ورفض صورة الإنسان العبد، فدعاه إلى فرح البنوّة بالتبنّي. لذا، فرأس الحكمة في المسيحيّة هي محبّة الله وحسب. يصلّي المسيحيّ لأنّ الله الآب يحبّه، وقد وهب له الروح القدس، لذلك فصلاته هي فعل شكر دائم، ولا يصلّي لكي يرضى الله عنه علّه يحبّه... لم يعد الله موضوع حاجة الإنسان المسيحيّ، بل أصبح موضوع توقه، وموضوع محبّة مجّانيّة تحاول محاكاة محبّة الله للإنسان: «أطلبوا أوّلًا ملكوت الله والباقي يُزاد لكم».

د - إمتداد القراءة المسيحيّة على الحياة الاجتماعيّة: منطق الحرّيّة

تتطلّب المثابرة التي امتحن يسوعُ الصيّادين بها، فعلّمهم جوهر مقصده منها، بطولةً يوميّة، عنها ينفرج الاندفاع الرسوليّ ببعدَيه العمليّين: الجرأة النبويّة، والعماد بالقِيَم.

١ - **بطولة حياة**: «ترك الصيّادون كلّ شيء وتبعوا يسوع» (٥/ ١١)، وهذا يعني أنّهم اتّخذوا وجهة البطولة المبوصلة صوب يسوع، «قبلة التحرّر والحرّيّة»[٢٢]. ذاك أنّ القاسم المشترك لكلّ أنواع الخيانات

(٢٢) مجمع العقيدة والإيمان: الحرّيّة المسيحيّة والتحرّر، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٦، ص ٤١-٤٥.

والجبانات ومشتقّاتها (المنزليّة، المجتمعيّة، الكنسيّة، الدينيّة، الوطنيّة...) ينحصر في حبّ البقاء المرتكز إلى ثلاث:
+ الأنانيّة والتشرنق حول الأنا.
+ الامتلاكيّة والتحصّن ضدّ قلق الوجود.
+ المقنى تحت كلّ أشكاله (مال، سلطة وجاهة، سلاح، سمعة، مقام..).

يشكّل حبّ البقاء بمرتكزاته الثلاثة هذه، قاعدة المسيحانيّة الأرضية Messianisme terrestre التي رفض يسوع منطقها وأصولها وغايتها.. فملكوت يسوع ليس من هذا العالم، ولا أدواته أدوات العالم.

أمّا الجامع المشترك لكلّ أنماط البطولات فيقوم على معنى الوجود، المبنيّ بدوره على ثلاث:
+ الغيريّة والسخاء بالذات حبًّا للآخر المغاير.
+ القِيَم، وخاصّةً الحرّيّة الساعية بالحبّ، بأدوات السلام.
+ الكينونة، حاملة كرامة الكائن البشريّ.

تشكّل هذه البطولة بمرتكزاتها الثلاثة مبدأ المسيحانيّة النبويّة الإنجيليّة الساعية إلى تأوين ملكوت الله الآن وهنا على هذه الأرض كاستباق في الزمن المنظور، المحسوس والملموس، لما سوف نكونه بالروح مع الله في الابن في ما بعد الزمان. من أجل هذا ترك الصيّادون كلّ شيء وتبعوا يسوع. فالنجاح بحسب منطق العالم يقضي بأن يمتلك الإنسان المزيد، فيكون أكثر غنًى... أمّا بحسب منطق يسوع، فالبطولة تعني أن يكون الإنسان أكثر، فيصير أكثر كمالاً كما الآب الذي في السماء.

٢ - الاندفاع الرسوليّ

+ **الجرأة النبويّة**: دعا يسوع الصيّادين وجعل منهم صيّادي بشر من أجل بناء ملكوته. ولكنّه لم يعطِ تلاميذه ولو واحدة من أدوات النجاح، وفق منطق العالم: فما أعطاهم فلسفة اليونان ولا جبروت الرومان، ولا

سمح لهم برياء الفرّيسيّين أو بتزمّت الكتبة أو بانحلاليّة الصدوقيّين، ولا أباح لهم انسحابيّة الحسانيّين، أو حياديّة المتفرّجين، أو عدوانيّة الغلاة أو باطنيّة الهيرودوسيّين، ولا أذن لهم بغنى الأثرياء، أو تبعيّة المستعطين... بل أعطاهم روحه الذي «يصرخ فيهم أبا أيّها الآب»، يلدهم للملكوت (يو ٣/٣)، يسكن فيهم (لو ١١/١٣)، ينطق فيهم ساعة الاضطهادات (متّى ١٠/١٧)، يعلّمهم كلّ شيء ويذكّرهم بكلمة يسوع (يو ١٤/٢٦)، ويرشدهم إلى الحقّ كلّه (يو ١٦/١٥). بهذا الروح يغيّر المعمّدون وجه العالم بجرأة نبويّة.

+ العماد بالقِيَم: على عكس مؤسّسي الديانات ومُصلحيها، لم يكن يسوع مشترعًا، لا في أصول العبادات ولا في أحكام المعاملات. وبخلاف صورة المشترع القاضي والمحاسبجي التي بها صوّر الكاتب الملهم الله في العهد العتيق، لم يشأ يسوع أن يسنّ القوانين، فيأمر أو ينهى بموجبها، بل وثق بتلاميذه، واعتبرهم راشدين فسألهم Responsabiliser واستودعهم ذاته عطيّة محبّة خالصة، وأعطاهم روحه، يستلهمونه[٢٣] فيؤوّنون المحبّة في يوميّات حياتهم تحت شكل شرائع وقوانين ومؤسّسات ومشاريع... يبتدعونها ولا يلبثون أن يغيّروها ويجدّدوها، فيخترعون أفضل منها ويتبارون في إبداع أسباب للحبّ وللرجاء جديدة. يزفّون البشرى للناس ويعمّدونهم بالقِيَم، مقدّمةً لتعميدهم بالماء إن رغبوا.

«أشار الصيّادون إلى أصدقائهم في القارب الآخر ليأتوا ويسعفوهم، فأتوا وملأوا القاربَين معًا» (٥/٧). إنّها الدعوة إلى المسكونيّة وقوامها المشاركة Collégialité والتواحد Communion والالتزام التضامنيّ، اتّخذ الصيّادون أنفسهم البادرة فيها، بحضرة يسوع. سار القاربان سنودسًا رسوليًّا، أي اعتمدا السير معًا، والسير بسرعة واحدة وباتّجاه واحد لغاية

(٢٣) «لا ترتبط الكنيسة بأيّ نظام (...) لأن ليس عندها حلول تقنيّة ولا برامج اقتصاديّة وسياسيّة، ولا تبدي إيثارًا لهذه أو تلك، شرط أن تظلّ كرامة الإنسان محترمة (...) أمّا أعضاؤها فيشاركون في بعدها الزمنيّ». يوحنّا بولس الثاني: رجاء جديد للبنان، ص ١٧٥-١٧٦.

واحدة. سارا باتّجاه واحد لا في صفّ واحد أو في قارب واحد. وفي ذلك إشارة إلى الحقّ بالمغايرة، ورفض المقولة الانصهاريّة الذوبانيّة أو الاندماجيّة. بل إنّها الدعوة إلى اعتراف بقيمة المغايرة، والسعي إلى تحقيق الذات معًا بالتساوي للجميع على المستوى السياسيّ كما على كلّ من المستويات الاجتماعيّة La co-réalisation de soi.

فالكنائس جميعها هي كنائس شقيقة متساوية في الكرامة والرسوليّة، فلا مفاضلة بينها ولا تبعيّة فيها، والمبدأ نفسه يتدرج داخل الكنيسة الواحدة تسلسلًا حتّى أبسط مؤسّساتها المحلّيّة، بمَن تضمّهم من معمّدين علمانيّين وإكليريكيّين. كما يسحب على المستوى المدنيّ ليشمل كلّ المواطنين. فالكلّ إخوة متساوون، يتشاركون معًا بحرّيّة وبسلام، أو هكذا يجب أن يكونوا.

٣ - الرسوليّة في الألف الثالث في الشرق

«لقد حرّر يسوع الناس من وضعيّة الخبث البنيويّ الذي يُكرههم عليها الإدغام بين الدين والدولة حيث يتطابق أتباع شرع الديانة مع إنفاذ شرائع الدولة»[٢٤]. وحّد بين الإيمان والحياة، وفصل بين الدين والدولة. فالوحدة الأولى حياتيّة والفصل الثاني مؤسّسي. وهكذا حرّر يسوع الله والإنسان معًا. فعهد للمؤمنين حقائق الإنجيل الإيمانيّة وقيَمه، وأباح لهم تجسيمها بشكل قوانين ونظم وليتورجيّات، بعدما أكمل الروح لهم فهمها وما يزال (يو ١٢/١٦)، من أجل بنيان الكنيسة وتحرير العالم، إذ يشركون الجميع في صناعة إبداع هذه التجسيمات وفق شبكة القراءة المسيحيّة.

بفضل التنشئة الرسوليّة هذه، يتحوّل المعمّدون، كما سمعان ورفاقه، في بحيرة طبريّة، من صيّادي سمك إلى تلاميذ رسل، وكما المجدليّة في صباح ذاك الأحد، يتحوّلون من موظّفي تحنيط إلى حَمَلة

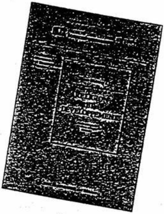
---

(٢٤) سمير الخوري: «الأنبياء ودعوة المستحيل»، مجلّة بيبليا، عدد ٣٥، ١٩٩٥، ص ٧.

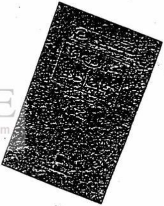
رسالة، ومن حرّاس قبر فارغ، إلى شهود قيامة، ويندفعون بجرأة نبويّة، في الشرق، نحو توحيد قميص كنيسة أنطاكية في شركة مسكونيّة تتواحد بالإيمان[٢٥]، ويصالحون بالقِيَم الإنجيليّة شعوب الشرق أحفاد إبراهيم، ويثابرون، حتّى تتعانق النخلة والكرمة والزيتون في الألف الثالث بحرّيّة وبسلام.

(٢٥) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك: الحضور المسيحيّ في الشرق بشهادة ورسالة، بكركي، فصح ١٩٩٢، ص ٩.
- راجع أيضًا مَبْحَث «الوحدة في التنوّع»، في يوحنّا بولس الثاني: رجاء جديد للبنان، ص ١٢-١٥ و٣٣-٣٤ و٦٩.

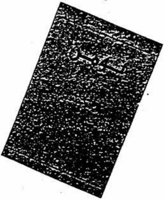
من منشورات دار المشرق

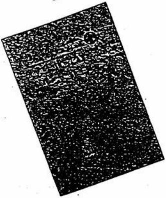












خواطر سائح في بلاد كَبدُوقية:
معابد ومناسك وأيقونات وحضارة فريدة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

زرتُ تركيا مرّة أُولى سابقًا وطفتُ بين أنطاليا وأفروديسياس وأفسس ومريمانا ومدن الساحل، واكتشفتُ حينذاك ما اكتشفت من الثروات التاريخيّة الحضاريّة، ولكن لم يتسنَّ لي رؤية كَبدُوقية، في قلب البلاد. فصمَّمنا، في الصيف الماضي، أنا وأحد رفاقي، أن نتوجّه إلى تلك الناحية التي يعرفها الكثير من الأوروبّيين والأميركيّين وغيرهم، في حين تبقى مجهولة لدى أبناء الشرق الذين يعرفون طور عابدين وبرّ الأناضول أكثر من غيرهما في تركيا. «كَبدُوقية» اسم عرفته قديمًا عند ذكر آباء الكنيسة الكبدوقيّين، الأقمار الثلاثة، باسيليوس القيصريّ وغريغوريوس النيصيّ وغريغوريوس النيزيانزيّ. وهذه دلالة على أنّ تلك البلاد كان لها مع المسيحيّة تاريخٌ طويل مدّ جذوره في أرضها، وهي جذور لا زالت آثارها باقية حتّى اليوم، وما بقي من الآثار يقي الماضي العريق. ومَن يجهل كبدوقية المنارة التي ازدهرت فيها الحياة الرهبانيّة أيّما ازدهار، وتعدّدت فيها المناسك والمغاور والأديار، إلى جانب مصر وسوريا وفلسطين وبلاد ما بين النهرين؟

(*) رئيس تحرير المشرق.

أدب الرحلات والسياحة في «المشرق»

يمتاز أدب الرحلات والسياحة في مجلّة المشرق بموقع بارز منذ نشأتها في العام ١٨٩٨، حيث توالت الأقلام على تحرير هذا الصنف من المقالات نظرًا إلى قيمتها ومنفعتها، وخصوصًا في الحقبة الأولى من هذا القرن الذي لم يكن قد عرف الطائرة والسيّارة وسواها من وسائل النقل السريع... والمقال في الرحلة والسياحة يخضع لعدّة شروط:

- ليس مقالًا صحافيًّا سريعًا يتوقّف على وصف المشاهدات السطحيّة العابرة، بل هو مقال يتوسّع في المطالعة والعرض والإنشاء. حتّى تخال نفسك أنّك ترى ما يراه الكاتب.
- يكتب مقالًا في هذا الأدب مَن قام هو نفسه برحلة إلى منطقة معيّنة، حيث يكون قد شاهد بالعيان حالة البلد واطّلع على وضعه ووقف على آثاره وأحواله. فلا يكون المقال نقلًا عن كتاب أو موسوعة أو حتّى عن مشاهد آخر، بل نقلٌ مباشر عن الواقع الحيّ الذي شاهده صاحب الرحلة.
- ويكون المقالُ عمليًّا حيث يصف بدقّة، إلّا أنّه ليس بالضرورة مقالًا يدخل في التفاصيل الدقيقة التي يملّها القارئ.

من الأقلام التي كتبت في المشرق: الآباء اليسوعيّون شيخو ولامنس وجوون وروزنثال ودي أنسلم وجوليان ومالون ودوران وتوتل؛ والكهنة لويس لورا وحرفوش وساره وشبلي؛ وبعض العلمانيّين أمثال الدكتور موسيل والصيدلي عبدالله وعد والأديب حبيب فريحة والأديب فؤاد أفرام البستاني وغيرهم.

ومن البلاد التي جال فيها السيّاح أصحاب المقالات، في لبنان: مناطق البترون وبشرّي وعكّار وصان الحجر والمنزلة وإقليم الخرّوب وكسروان والشوف وغيرها؛ وفي سوريا: مناطق حماه وحلب وناحية المدن العشر وتدمر وجبل الشيخ وحوران والصالحيّة والمرقب؛ وفي مصر زار الكتّاب مناطق الصعيد والأقصر وأسوان... وتتوسّع الدائرة لتصل إلى فلسطين وتركيا والمملكة العربيّة السعوديّة والعراق وسويسرا وسواها. والطريف أنّ بعض هذه المقالات موثّق بالصور والرسوم والخرائط دلالة على شغف الكاتب بأدب الرحلات والسياحة.

وهذا الأدب ربّما سقط اليوم في النسيان مع تطوّر وسائل النقل وازدياد الحركة السياحيّة من بلاد إلى أخرى بشكل ملحوظ. إذ إنّ تركيا وحدها يدخلها كلّ سنة حوالى التسعة ملايين سائح، ولبنان ما قبل الحرب كان يزوره أكثر من ثلاثة ملايين سائح. إلّا أنّ هذا الأدب يبقى حيًّا ومفيدًا، إذ هو تعبير عن اختبار شخصيّ ومعاناة مميّزة لاكتشاف ونظرة ومشاهدة. ألم يقل مونتين إنّ المعرفة الصحيحة والتربية الأكيدة هي التي يكتسبها الإنسان في أسفاره؟

الطريق من أنطاليا إلى كبدوقية

في صبيحة الأوّل من شهر آب ١٩٩٧ انطلقنا بسيّارة مستأجرة في أنطاليا إلى الداخل التركيّ فالأناضول، حيث تقع بلاد كبدوقية التي تبلغ مساحتها حوالى الثماني مرّات مساحة لبنان، أي ما يتجاوز الـ ٧٥ ألف كيلومتر مربّع. أخذنا الطريق جنوبًا باتّجاه طرسوس، ثمّ انحرفنا يسرة عند مدينة مانافوس صعودًا صوب أكسيكي، ثمّ سيديشهير وبعدها بيشهير، حيث توقّفنا لزيارة أحد الجوامع الشهيرة في تركيا، وهو جامع أشرف يلو، ذو القباب السبع (من القرن الثالث عشر) وقد بناه الحاكم أشرف السلجوقيّ. وما يميّز هذا الجامع الذي صمّمه المهندسون السلجوقيّون هو مجموعة العواميد من خشب الأرز، وهي محفوظة من دون تبديل من القرن الثالث عشر، إلى جانب الخزف المطليّ المزخرف عند المحراب والمنبر. ومع زخّات المطر الغزير الذي أغرق منطقة الأناضول يومذاك بكمّيّات كبيرة من المياه وربّما أتلف محصول القمح الذي لم يكن قد حُصِد بعدُ، انطلقنا من بيشهير إلى قُونية، مدينة مولانا جلال الدين الروميّ، لزيارة ضريحه وتكيّته. قونية هي إيقونية التي جمّلها الأباطرة الرومانيّون بحلّة بهيّة، ومكث فيها القدّيسان بولس وبرنابا في السنوات ٤٧، ٥٠ و٥٣ أثناء أسفارهما الرسوليّة في آسيا الوسطى. وبعد أن أحرق الأتراك السلجوقيّون المدينة في منتصف القرن الحادي عشر، أصبحت عاصمة السلطنة وتحوّلت سريعًا إلى مدينة لها قدسيّتها، إذ إنّ القرن الثالث عشر شهد صعود نجم جلال الدين الروميّ (١٢٠٧-١٢٧٣م) الذي أخذ يعلّم العلوم القرآنيّة في المدينة منذ ١٢٤٠ ميلاديّة، ثمّ أسّس جمعيّة الدراويش في نهاية حياته. دخلنا قونيه وتوجّهنا بين المنائر ودور العبادة إلى ضريح مولانا في مبنى يُزيّنُ واجهة برجه الرئيسيّ الخزف الأخضر المزخرف. وهذا المبنى الذي أصبح في جمهوريّة أتاتورك العلمانيّة متحف الفنّ الإسلاميّ، هو الآستانة يحوزور (بالفارسيّة)، أي عتبة الحضرة. إنّه البيت الأمّ لكلّ أديار الدراويش في الأناضول وسوريا ولبنان ومصر. تدخل هذا المتحف فتشاهد بعينيك قبر مولانا جلال الدين الروميّ

وكذلك قبر مولانا السلطان الولد، أي ابن جلال الدين الروميّ. وإلى جانب القاعة الكبرى التي تحوي القبرين والكثير من الأشياء التذكاريّة، تتّجه إلى صالة السمع التي بناها سليمان العظيم، وهي تحتوي الكثير من آلات الموسيقى، وكذلك كتب الموسيقى الصوتيّة التي كان يستعملها الدراويش في رقصهم الذي توقّف رسميًّا سنة ١٩٢٥ بقرار من الحكومة التركيّة. أمّا القسم الباقي من المبنى أو دير الدراويش فإنّه تحوّل إلى متحف يُعرض فيه أثمن السجّاد من الأناضول، وخصوصًا السجّاد الكليم الذي ما يزال يُصنع بحسب التقنيّات السلجوقيّة القديمة من القرن الثالث عشر.

أمّا رقصة الدراويش فإنّها ما زالت تُقام سنويًّا ولأسبوع من الزمن في شهر أيلول بمدينة قونية نفسها وفي كلّ عام. في حين أنّ فرقًا أخرى من الدراويش تقدّم رقصها مرّة في الأسبوع في إسطنبول وغيرها من المدن التركيّة. وهذا يعني أنّ جمعيّة الدراويش التي كان حكم أتاتورك قد قرّر وقف نشاطها ما زالت تعمل وإن بصورة سرّيّة. وهذه الرقصة وهي استكمال حلقات الذكر التي يعقدونها للتأمّل حتّى الانخطاف، ترمز إلى تصوّر كونيّ للتاريخ والعالم. فالرقص هو صلاة ترفع إلى الكائن الأسمى، وعبرها ينخطف الدرويش في الله. وللرقص أيضًا طقسه: فالثوب الأبيض هو ثوب الحداد، والمعطف الأسود هو القبر، والقبّعة هي حجر القبر، في حين أنّ الشيخ، وهو خليفة جلال الدين، محور اللقاء بين الزمنيّ واللازمنيّ. ومجمل الرقص وحركاته يرمز إلى اللقاء بين الإلهيّ والعالميّ، بين الله والبشر، والدرويش هو الوسيط، يرفع يمينه لأخذ النعمة من الله ويخفض يساره ليعطيها البشرَ ويتحرّر من معطفه الأسود علامة الوحدة بالله والقيامة.

ونترك ضريح جلال الدين الروميّ والرهبة ترافقنا وكذلك المطر الغزير وننطلق إلى محطّتنا الأولى، مدينة أكساراي، ثمّ مدينة نفشهير محطّتنا الثانية. ونتوقّف قبل الوصول إلى أكساراي عند مبنى مستطيل كبير عرفنا عند الوقوف أمامه أنّه السلطاهانه، خان القوافل والمسافرين في

القرن الثالث عشر، وقد بناه السلطان قيقبات الأوّل علاء الدين وهو من أجمل الخانات السلجوقيّة في تركيا، وتشهد على ذلك الزخارف والنقوش على بوّابته الرئيسيّة والإيوان الفسيح الذي يتّسع لمئات المسافرين مع جمالهم ودوابّهم. وإلى جنوب غربيّ أكساراي، يتراءى للعيان من بعيد جبل حسن (حسن دابي)، وهو كناية عن سلسلة بركانيّة تعلو المنطقة كلّها، وسلسلة حسن دابي هي إرسييس دابي البركانيّة المطلّة على مدينة قيصريّة كَبدُوقية الشهيرة.

وبعد سلطانهانه، نتوقّف قليلًا في نفشهير للاستراحة من عناء مئة وخمسين كيلومترًا من السفر في سهوب الأناضول الغنيّة بزراعة القمح ومختلف أنواع الحبوب. أمّا مدينة نفشهير فتبدت مثل واحة في السهل، وهي بموقعها مفتاح منطقة كَبدُوقية الداخليّة من ناحية قونية، في حين أنّ كيرشهير هي المفتاح من ناحية أنقرة.

في قلب كَبدُوقية

في قلب السهوب الصحراويّة التي تعصف فيها العواصف والتي يقطنها الذئاب إلى جانب قطعان الماشية، تقع منطقة غريبة بتكوينها وتضاريسها، حيث إنّ الحمم البركانيّة التي تساقطت سيولًا على المنطقة في أثناء الحقبة الجيولوجيّة الثالثة من جبل حسن دابي وإرسييس دابي حوّلت كبدُوقية الداخليّة إلى بحرٍ من صخور الرمل القاسي ذي اللونين الأحمر والأصفر. وتختفي زراعة القمح لتحلّ مكانها حقول البطاطس والبقول والخضراوات، في حين أنّ تلال الرمال الصخريّة تتكاثر هنا وهناك، بأشكال هندسيّة مختلفة، معبِّرة رائعة. وتتوالى الوديان والسواقي تحت ضغط المياه الغزيرة والهواء الشديد خصوصًا في فصل الشتاء. وعندما تشاهد الصخرة الرمليّة الأولى الهائلة على طريق نفشهير في محلّة أورتشيزار، فإنّك تبقى أسير الصدمة والذهول والتعجّب أمام تلك الثقوب المتعدّدة فيها، وهي كناية عن نوافذ أو أبواب المنازل التي حفرها الإنسان في تلك الصخرة منذ القِدَم. أورتشيزار المحطّة الأولى، هي مجموعة كبيرة

من الصخور المختلفة الأحجام والأشكال، وقد سكنها أو يسكنها أبناء آدم، إلاَّ أنّها كما عرفنا هي اليوم ملك الدولة التركيّة ولا يُسمح لأحد أن يغيِّر فيها شيئًا. وإلى جانب الصخور المثقوبة، فإنّ تلالًا متشابكة متلاصقة من الصخور الرمليّة تبدو كأنّها كُثُب الرمال في الصحراء. ونتجاوز أورتشيزار إلى البلدة الرئيسيّة في كَبَدُوقية وهي أفيشلار - غوريمي حيث وصلنا في حوالى الساعة الخامسة والنصف مساء، والشمس في المغيب تلقي ببعض خيوطها الشقر على الوادي، ووادي القدّيسين، ووادي الكنائس. هذه المنطقة أو هذه المَتَيْهة المزروعة بالقمم والتلال من مختلف المقاييس؛ هذه الأرض ذات الألغاز والأسرار كانت ملجأ للناس منذ عصور بعيدة، وهي اجتذبت إليها آلاف مؤلّفة من الذين كرّسوا أنفسهم للصلاة والتأمّل والعبادة والنسك منذ بداية المسيحيّة. وخير شاهد على ذلك المئات من المناسك والأديرة والكنائس الصخريّة التي تراها عند كلّ صخرة أو هضبة أو وادٍ وكأنّ الأرض زرعت مزروعاتها. والمعروف أنّ عدد الكنائس كان يتجاوز الثلاثة آلاف على ذمّة الراوي، إلّا أنّ ما بقي منها ليومنا هذا هو ثلاثماية وخمسون، منها مئة وخمسون كنيسة في حالة قريبة من المقبول.

غوريمي

في بلدة غوريمي، أي «البلدة التي لا وصف لها»، بدأ إنشاء المزارات والمناسك ابتداء من القرن السادس، إلّا أنّ ازدهار الحياة المسيحيّة فيها وصل إلى أوجه في القرن التاسع وبعده. وكانت البلدة معروفة، في أثناء القرن الحادي عشر، بكنيسة توكاله، حيث كان العديد ممّن اعتنقوا الحياة الرهبانيّة يقطنون حوالى ثلاثين ديرًا ومنسكًا. والكنائس هي من صنفين: الأوّل تأثّر بالفنّ الشعبيّ البسيط، ككنائس القدّيسة بربارة، وباسيليوس، والكنيسة ذات الحيّة؛ والثاني ينتمي إلى فنّ آخر أكثر كلاسّيكيّة ورونقًا، تحقّق بطلب من الأشراف وبدعم منهم، مثل الكنيسة القاتمة والكنيسة ذات التفّاحة والكنيسة ذات النعل. بالإجمال في

هذه الكنائس وفي كنائس كبدوقية، الوضع محزن ومخزٍ حيث إنّ المناخ القاسي كان وراء خراب بعضها وامّحاء الألوان عن التصاوير. وما عجز عنه المناخ بشمسه وهوائه ومطره وجليده أكملته يد الإنسان، فلا ترى وجهًا إلّا وقد أزيلت عيناه ولا قدّيسًا إلّا ونال قسطه من التشويه المقصود. فالحكومة التركيّة تقوم ما بوسعها لحفظ هذا التراث العالميّ من العبث والخراب، وقد وضعت مشروعًا لذلك منذ ١٩٨٢، والأونيسكو وضعت منطقة غوريمي الأثريّة على لائحة التراث العالميّ منذ العام ١٩٨٥. إلّا أنّ الوسائل التي جُنّدت لحماية الرسوم والتصاوير في الكنائس ليست كافية، لأنّ أكثر من خمسة آلاف زائر يوميًّا يؤمّون هذه المعابد، ويصدر منهم من أكسيد الكاربون ما يقضي على الجماد والشكل واللون.

نتوقّف عند ثلاث كنائس في غوريمي:

- كنيسة القدّيسة بربارة ذات التصاوير البسيطة والأعمدة المحفورة حفرًا في الصخر، ومنه تكثر فيها رسوم الصلبان باللون الأحمر علامة الفداء. الرسوم هي على الصخر مباشرة، ورواج الصلبان في كنائس كبدوقية يعود إلى عبادة الصليب المقدّس إثر اكتشاف عود الصليب على يد القدّيسة هيلانة في القرن الرابع. على جدران الكنيسة تبدو لوحات متعدّدة للقدّيسة بربارة، والقدّيسَين جاورجيوس، قاتل التنّين، والقدّيس تاودورس، والعذراء مريم. في حين أنّ السيّد المسيح يحتلّ مركز الصدارة التقليديّ في وسط القبّة. ونتبيّن أيضًا رسمًا غريبًا يبدو فيه ديك من الديوك وسط صليبَين ونوعٌ من الجنّ، وربّما كان هذا المشهد يرمز إلى حادثة تعزيم (طرد الشيطان).

- كنيسة توكاله، وهي من كنائس غوريمي الفريدة وأثر عظيم. السيّاح جميعًا يزورون هذا الأثر نظرًا إلى قيمته الاستثنائيّة، وقد تمّ بناؤه في القرن العاشر على مرحلتين، وبالتالي فهو يضمّ كنيستَين، توكاله الأولى وتوكاله الثانية.

الكنيسة الأولى، من القرن العاشر، تتألّف من ممرّ فسيح يؤدّي إلى صحن الكنيسة المتوازي الضلعين ومن قبّة مزيّنة، هي وجدرانها،

بالزيتيّات والرسوم «ذات النوع القديم»، وتمثّل حلقتَين مزدوجتَين لطفولة السيّد المسيح وآلامه.

أمّا الكنيسة الثانية، وهي قد حفرت لاحقًا في الصخر حفرًا فنيًّا جيّدًا، فإنّها مؤلّفة من صحن كبير ومن قبّة زرقاء لازَوَرْديّة، ترتكز على جدران تتعدّد فيها الرسوم الزيتيّة ذات الفنّ العالي الإتقان، وهي تمثّل مختلف أعياد السنة الكبيرة: كالبشارة والولادة والتجلّي والصلب والصعود والعنصرة ونياحة العذراء، وهذا الموضوع الأخير هو الغالب في كنائس كبدوقية لما للعذراء مريم من حضور وتكريم، وهي قد تنيّحت في أفسس بآسيا الصغرى. وبما أنّ موضوع الرسالة كان له وقعه آنذاك، فإنّ رسمًا للرسُل يمثّلهم في وضع إعلان البشرى على الجهة اليمنى للقبّة. وإلى رسم للعذراء مريم الحنونة تراها في أحد التجاويف، فإنّ وسط القبا يبرز حادثة الصلب، في حين أنّ السيّد على عرشه أخذ مكانه على يسار القبا.

أمّا الكنيسة الثالثة التي تدخلها بشيء من الرهبة والاندهاش فهي الكنيسة القاتمة، وقد سُمّيت بهذا الاسم لأنّ نور الخارج لا يدخلها إلّا بصورة غير مباشرة، وهذا ما أتاح للتصاوير والأيقونات أن تبقى في مأمن من عوامل التآكل والتبدّل. فاللازَوَرد منبسطٌ على جدرانها وقباها وقببها بكثرة، والأيقونات التي تغطّي كلّ المساحة المحفورة في الصخر تمثّل وجوهًا متعدّدة من حياة السيّد، ومنها خيانة يهوذا، وهو مشهد رائع يروي بحركته علاقة السيّد برسله واحدًا واحدًا.

وهذه الكنيسة، كما هو بيّن، هي كنيسة دير رئيسيّ في غوريمي، حيث تزور إلى جانبها قاعة الطعام وبيت المونة والمطبخ، في حين أنّ المناسك تتكاثر حولها. وهذا الدير من أيّام النهضة الرهبانيّة في كبدوقية، حيث إنّ الحياة النسكيّة، بعد وَهَن أصابها من بداية القرن الثامن حتّى منتصف القرن التاسع، عادت فاشتدّ ساعدها في نهاية القرن التاسع وبعده حتّى القرن الثاني عشر. المعروف أنّ الرهبانيّة، في إطار القنوبيون أو دير الجماعة، أسّسها باخوميوس في القرن الرابع بمصر، حيث أعلى

من شأن الحياة الجماعيّة على الحياة الانفراديّة وتجاوزاتها. في كبدوقيه، أدخل باسيليوس القيصريّ الحياة الديريّة الجماعيّة إلى البلاد، إلّا أنّه أسّسها على قانون القدّيس باسيليوس الذي يشدّد على التمثّل بالإنجيل ومقتضياته، فنشأت المستعمرات الرهبانيّة إلى جانب البلدان والقرى، كشواهد رسوليّة إنجيليّة، يلتقي الرهبان فيها حول مائدة بسيطة يصلّون معًا سبع مرّات في اليوم، في حين أنّ بعضهم كانوا يستطيعون التريّض والاختلاء في المناسك المحفورة في طراوة الصخور الرمليّة. طريق رهبان كبدُوقية لم تكن الصحراء والبراري بل حياة مرتبطة بالأرض والمؤمنين والكنيسة الأسقفيّة، حيث إنّ الدير الذي كان يتجاوز عدد سكّانه الثمانية كان حكمًا تحت سلطة الأسقف، خصوصًا في ما يخصّ رسم الأيقونات وزينتها وموضوعاتها.

ونتنقل من غوريمي، بعد أن أمضينا الليل في أحد الفنادق الجديدة المريحة فيها، إلى أفانوس حيث زرنا مصانع الفخّار، وهي صناعة قديمة جدًّا، إذ إنّ نوعيّة التراب الأحمر هناك ساعدت الإنسان في تطوير تقنيّة صناعة الفخّار والأواني وغيرها. ونعرّج على كنيسة من الكنائس المتعدّدة في المنطقة فننحني فيها أمام رسوم صلبان على جدرانها، رسوم ازدهرت في مرحلة تحطيم الأيقونات (Période iconoclaste)، وكانت عبادة الصليب ازدادت بعد القرن الرابع كما ذكرنا آنفًا.. والصليب على أنواع في كنائس كبدوقية: الصليب المرسوم على الطريقة اللاتينيّة في المعابد القديمة العهد، والصليب المرصّع بالأحجار الكريمة، والصليب ذو الكرات، والصليب المتشعّب الرؤوس المسنّنة أو ذو السنّين ونجده بكثرة في الكنائس المارونيّة القديمة بشمال لبنان، والصليب الذي تحمله الأمبراطورة هيلانة بيدها. فهو علامة النصر وعلامة تكريس السيّد الضابط الكلّ المعابدَ كلّها.

مدن تحت الأرض

لا حدّ للمفاجآت في كبدوقية، وخصوصًا في وسطها. لقد عرفنا

بوجود مدنٍ تحت الأرض، مدن سراديب وأنفاق، منذ لحظة وصولنا الأولى. توجّهنا إلى واحدةٍ من هذه المدن، وعددها يفوق المئة، فإذا بنا أمام فتحة متوسّطة تقود إلى درج، ثمّ إلى نفق، ثمّ إلى مدينة أنفاق وممرّات وفسحات وقاعات وكنائس وسراديب وبيوت للمونة والماشية. ننزل طابقًا ثمّ ننتقل إلى طابقٍ سفليّ آخر، فنتوقّع أنّ تنتهي الرحلة هناك، إلّا أنّ الدليل التركيّ المرافق الذي لم يلاحظ رهبتنا ورعبنا، أشار إلى درج طويل يقودنا إلى مجموعة أخرى من الطوابق السفليّة، إلى أن نزلنا خمسين مترًا في عمق أرض كبدوقية.

ما قصّة مدن الأنفاق هذه؟

قمنا بزيارة مدينة تحت الأرض هي كايماكله وهي واحدة من تلك المدن التي حفرها الإنسان عبر الأجيال تحت الأرض، أو بالأحرى تحت مدينة أو بلدة ظاهرة يعيش فيها، فكان له بيته في أيّام السلم والهدوء وبيتٌ آخر في الأنفاق أيّام الحروب والاضطهادات. في باطن أرض كبدوقية الطريّة، المكوّنة من الرواسب البركانيّة، حفر الناس ملاجئ وأنفاقًا، منها ما وصل إلى أحد عشر طابقًا تحت الأرض، فتكوّنت مدينة تحت مدينة أخرى، لها نظامها الهندسيّ المتكامل، من التخزين والتهوية وجرّ المياه ودفعها إلى الخارج، وخصوصًا نظام الحماية الأمنيّة للدفاع عن ساكني تلك الأنفاق من هجمات الغزاة. والمعروف بالاستناد إلى الوثائق التاريخيّة، أنّ المسيحيّين عاشوا طويلًا في تلك الملاجئ، ليتداركوا هجمات الفرس والمغول، إلّا أنّ، على الأرجح، لتلك المدن تحت الأرض تاريخها الطويل منذ الحثّيين وغيرهم.

مصطفى باشا وآثار حديثة شاهدة

على مسافة خمسة عشر كيلومترًا جنوب شرقيّ غوريمي، تقع بلدة مصفطى باشا، وهي من البلدات التي تسترعي انتباه السيّاح الأجانب والمحلّيين. والواقع أنّ الطريق إلى مصطفى باشا تذخر بالمنازل

والحارات والأبنية القديمة بعض الشيء، وهندستها تدلّ على أنّها من القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر، أي من الحقبة العثمانيّة. هذه المنازل غير المأهولة هي بالمئات، وقد قطنها المسيحيّون البيزنطيّون سكّان كبدوقية الأصليّين، إلّا أنّهم أُجبروا على مغادرتها في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن عندما تمّ استبدال السكّان المسلمين القاطنين على الأرض اليونانيّة بالسكّان المسيحيّين في كبدوقية، وقد حلَّ بعض هؤلاء على الأراضي التي كان يسكنها المسيحيّون، إلّا أنّ أقلّيّة منهم فقط سكنت في المنازل ذات الطراز الهندسيّ الرفيع المقبّب والمزخرف.

مصطفى باشا هي مدينة كانت تسمّى سينوزون أو سينوزُس، وقد زرنا فيها فندقًا شُيّد في نهاية القرن التاسع عشر، وعلمنا لاحقًا أنّ ذلك الفندق كان ديرًا يقيم فيه الرهبان. ونتنقل من مصطفى باشا، وكاتدرائيّة المسيحيّين المقفلة، الشاهد على العلاقة السيّئة بين اليونان وتركيا حتّى اليوم، إلى منطقة غولو ديري وكيزيل ديري (الدير الأحمر) وهما واديان يغلب عليهما اللونان الورديّ والأحمر، ممّا يدفع السيّاح إليهما لمشاهدة غياب الشمس عن تلك المنطقة التي تشبه سطح القمر. وعلى مثال كلّ وادٍ في كبدوقية، تخفي الصخور هنا وهنالك الكثير من شواهد الحياة المسيحيّة، كالمناسك والكنائس الصخريّة المزيّنة بالصلبان أو الأيقونات. ففي وادي غولو ديري، وبالرغم من خفوت نور الشمس، كان من الواجب زيارة كنيسة مار يوحنّا، وهي كناية عن صخرة كبيرة على شكل هرم، زُرعت زرعًا في الوادي بين الكروم والحقول، فجاءها الراهب المتعبّد فنتح فيها فجوة كبيرة في وسطها حيث الكنيسة، في حين أنّ في القسم الأعلى تمّ حفر القلالي لتصبح سكن بعض الرهبان الزهّاد.

إيهلارا ووادي بيريستريمًا والكنيسة الحمرا

ونمضي ليلة أخرى في «فندق الشرق» في غوريمي ونتذوّق عشيّة بعض الأطباق التركيّة المحلّيّة، ثمّ ننتقل صباحًا إلى وجهتنا الأخيرة في كبدوقية، إلى وادي بيريستريما المقدّس، وله بالحياة الرهبانيّة الشرقيّة

علاقة مميّزة. وادي بيريستريما شقّته مياه نهر ميليندنيز سويو الجارفة وهو يحتوي على مجموعة كبيرة من الكنائس والأديار المحفورة، هذه المرّة، في الصخر الكلسيّ القاسي، وهو أيضًا يُقسم إلى قسمين: مجموعة كنائس إيهلارا ومزاراتها، ومجموعة كنائس بليسيرما ومزاراتها.

في وادي إيهلارا التي زرناها ولم نستطع زيارة رديفتها بليسرما لضيق الوقت، مجموعة من الكنائس يتجاوز عددها الثلاثين، والكثير من المغاور والمناسك التي قطنها رهبان كبدوقية. وفي غالبيّة الكنائس، تستطيع أن تشاهد الأيقونات البهيّة الجميلة، أو ما بقي منها، التي رسمها الفنّانون من رهبان وعلمانيّين منذ القرن التاسع ميلاديّ، وهذا ما يجمع عليه علماء الآثار والزيتيّات. الألوان حيّة غير فاقعة، واللمسة سريعة، والتباين بين الفاتح والداكن مشغول بدقّة متناهية تنمُّ على براعة وإحساس. والتأثير الشرقيّ القبطيّ والسريانيّ واضح في زيتيّات كنائس إيهلارا، حتّى تخال نفسك في الشرق نفسه، ومعلوم أنّ الكثير من الرهبان الأقباط والسريان قد سكنوا هذا الوادي مع الرهبان البيزنطيّين بعد القرن السابع، إثر فتح بلدانُ المشرق على يد المسلمين. وقد نقل الرهبان معهم فلسفة للحياة الرهبانيّة مغايرة للفلسفة اليونانيّة، ومجموعة من المخطوطات المصوّرة والمزيّنة بالرسوم المسيحيّة المختلفة والتقاليد الشرقيّة التي أصبحت جزءًا لا يتجزّأ من التقليد الفنّيّ المسيحيّ المحلّيّ. هذا التقليد الشرقيّ له أثره الواضح في كنائس مار دانيال، إيري طاش، كوكار، ويولانلو، في حين أنّ الكنائس التي شيّدت ابتداء من القرن الحادي عشر فقدت ذلك المزيج وأصبح الفنّ فيها يخضع لاعتبارات أكثر كلاسيكيّة وأرستقراطيّة كتلك التي نجدها في مناطق أخرى من غوريمي.

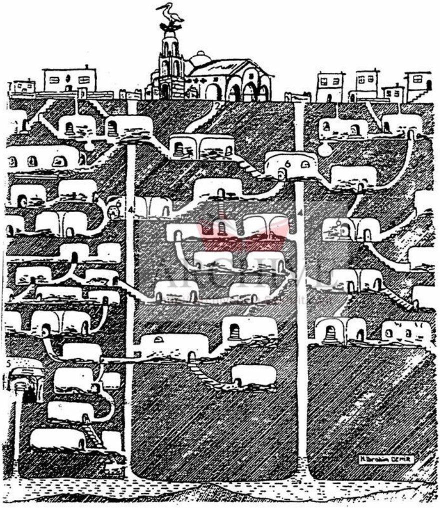
ومن الكنائس القديمة التي لا يزال التأثير الشرقيّ واضحًا في جدرانها وسقفها وقبابها، كنيسة كوكار أو كنيسة العطر، وقد بقيت فيها الأيقونات سليمة بعض الشيء، إلّا أنّ بعض الكلس يتساقط من القبّة ومعه أجزاء من الأيقونات ذاتها. تعود الموضوعات، في هذه الكنائس، في غالبيّتها إلى حياة السيّد المسيح من الطفولة إلى الموت فالقيامة. ومن

الرسوم اللافتة: تكريم المجوس وعلى رؤوسهم القبّعة الشرقيّة وإلى جانبهم الرعاة الخمسة ساتور وأريبو وتنيت وأوبرا وروطاس، والعشاء السرّيّ وفيه الشيطان شيبوزي ملتصق بيوضاس، واعتقال السيّد، وإلى جانب هذا الرسم الأخير رسم آخر يمثّل زوجة بيلاطس تهمس في أذن زوجها بأن يترك تلك القضيّة. وهذه الرسوم، بالإضافة إلى العنصرة والصعود، تذكّر بالرسوم الشرقيّة المسيحيّة مع شيء من التأثير البيزنطيّ.

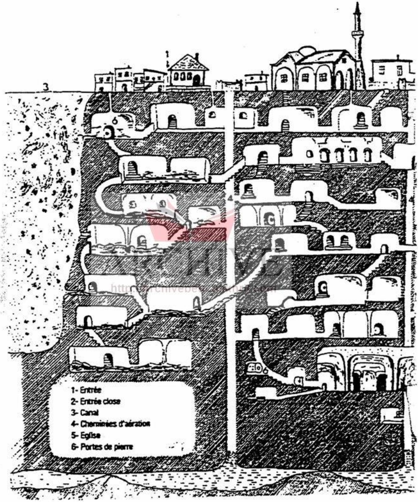
وفي كنيسة أخرى هي الكنيسة ذات الحيّة، من القسم الأوّل في القرن العاشر، تصميمها في شكل صليب، والقبا كما هو معروف، في الشرق منه. القبّة الداخليّة المحفورة في الصخر، وجدران الكنيسة، كلّها مرسومة بالزيتيّات والأيقونات المختلفة. على جدران المدخل، ترى السيّد المسيح في يوم الدين ديّانًا، وحوله ملاكان وإلى يمين الملاكين ويسارهما شيوخ سفر الرؤيا ومجموعة من الشهداء. وترى كذلك مشهدًا من زنة الأنفس ومشهدًا آخر من الجحيم. في هذا المعبد، تصير الزيارة فعل عبادة، والنظر إلى هذه الأيقونات نظرًا روحانيًّا واشتراكًا في الحياة الرهبانيّة، كما لو أنّها لا تزال حيّة اليوم. اللون اللازورديّ الذي يغطّي كلّ المساحات غير المرسومة بالأيقونات هو مدخل إلى عالمَين: عالم السماوات والألوهة، وعالم الوجود والمشاهد والأيقونات المختلفة المرسومة على جدران الكنيسة. فزيارة هذه المعابد، الزاخرة بالماضي وأمجاده، فخرٌ بذلك الماضي الذي شهد حضورًا فريدًا للكنيسة في تلك المنطقة، وفي الوقت عينه حرقة وحسرة على الماضي الذي ذهب ضحيّة التاريخ.

إلى الكنيسة الحمراء

ونغادر وادي إيهلارا والمياه والخُضرة والنهر صعودًا متوجّهين إلى محطّتنا الأخيرة في منطقة كبدوقية قبل الرحيل إلى الساحل التركيّ. وُجهتنا كانت كنيسة فريدة من نوعها، هي الكيزيل كيليسه (أي الكنيسة الحمراء)، من القرن السادس. إلاّ أنّ هذه الكنيسة ليست على طريق



مخطّط مدينة ديرينكويو تحت الأرض



1
3
6
4
1- Entrée
2- Entrée close
3- Canal
4- Cheminées d'aération
5- Eglise
6- Portes de pierre

سياحيّة أو في إطار جولة عاديّة من الجولات السياحيّة، لذلك كان صعبًا بعض الشيء العثور عليها، إلّا أنّ دقّة الدليل السياحيّ الأزرق كانت أقوى من المجهول وعين السائح أفضل مرشد له. فاجتزنا مدينة غوزيليورت، ثمّ بعد مسير ساعة من الزمن بالسيّارة وصلنا إلى بلدة سفريهيزار إلّا أنّنا لم نجد ضالّتنا. وبعد اجتياز البلدة التي تلتحف جبلًا صغيرًا وقف على قمّته برج بيزنطيّ ضربه الخراب من جوانبه، وصلنا إلى سهل تتماوج فيه سنابل القمح الذهبيّة، فأشار أحد رفاق الرحلة، وهو الأمين قائد السيّارة، إلى اليسار بإصبعه فبانت لنا الكنيسة في عمق السهل، وقد أصبحت الطريق المؤدّية لها وراءنا. عدنا أدراجنا للسير في طريق زراعيّة ترابيّة للوصول إلى الكنيسة الحمراء الواقفة وحيدة، مجهولة، بائسة، حيث لا لافتة أو إشارة تشير إلى وجود هذا الأثر التاريخيّ المسيحيّ العظيم الرابض على علو ١٥٠٠ متر تقريبًا. بُنيت هذه الكنيسة في العام ٦٠٠ على وجه التقريب بتصميم بسيط هو تصميم الصليب، تعلوها قبّة عظيمة جميلة لم يصلها الخراب بعد، وهي، على ما يبدو للعيان، كانت مليئة بالرسوم والأيقونات من الداخل، ولقد سُمّيت الكنيسة الحمراء لأنّ حجارتها ملوّنة بالأحمر. أمّا هندستها فإنّها تشير إلى تأثيرات أرمنيّة وسريانيّة معروفة في منطقة الحسن دابي، جبل الحسن.

والكنيسة هذه في سفريهيزار ليست الوحيدة من كنائس كبدوقية التي تحمل سمات الشرق. ففي مختلف قرى المنطقة على ما يبدو، وبحسب معلومات الأدلاء، ما زالت تنتصب الكثير من الكنائس العريقة في قدمها، الضاربة في عمق الزمن، وبعضها تحوّل إلى أخربة، إلّا أن السياسة السياحيّة لا تأخذها بعين الاعتبار، نظرًا إلى عدد الآثار السياحيّة في منطقة كبدوقية. والتأثير الشرقيّ يتبيّن في الأمور التالية:

- إنّ تصميم الصليب مع قبّة في وسط الكنيسة على ملتقى أطرافه نلاحظه في الكنائس السوريّة - الفلسطينيّة. أمّا القبا المخمّس الأضلاع المندفع نحو الخارج على شكل نصف دائريّ من الداخل فهو من خصوصيّة الأبنية الكبدوقيّة.

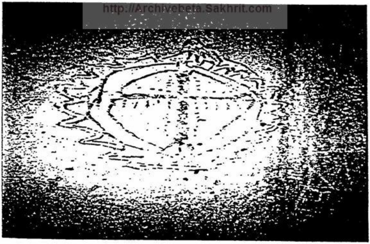
– الجدران هي بسماكة حوالى المتر ونيّف، وهذه التقنيّة اعتمدتها الأبنية في أرمينيا منذ القدم للدفاع عن نفسها إزاء الزلازل والهزّات المتواترة الوقوع في تلك المنطقة.

– واستوحت هذه الكنائس بعض الفنّ والتقنيّة السريانيّة، حيث إنّ الزينة هي بسيطة حول الأفاريز والفتحات. أمّا الرسم الأيقونيّ الذي يغلّف الجدران والمنحنيات فهو من الخصوصيّة الكبدوقيّة.

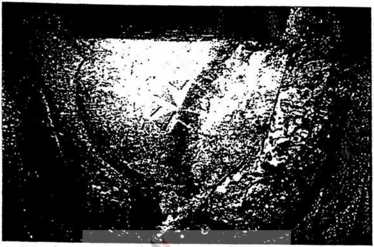
وبعد نظرة وحسرة على الكنيسة الحمراء في عزلتها وطريقها إلى الزوال، نغادر منطقة إيهلارا عن طريق مدينة نيده وقد أشار علينا العارفون بألاّ نسلك الساحل عن طريق مرسين باتّجاه مرسين نظرًا إلى صعوبة مسالكها، فاخترنا طريقًا ثانية باتّجاه كارمان وآلانيا على الساحل، إلّا أنّ هذه المجازفة كانت مغامرة فاشلة حيث واجهتنا طريق غير معبّدة. عدنا أدراجنا صوب بوزكير وسيدشهير وأخذنا الطريق الجبليّ مرّة ثانية صوب مانفاغات ثمّ أنطاليا التي بلغناها في العاشرة ليلًا.

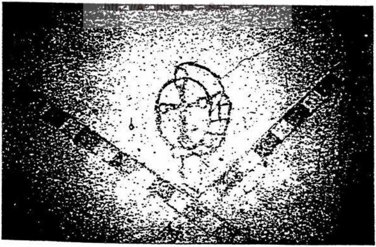
غادرنا كبدوقية وإيهلارا والكنيسة الحمراء، والسؤال على اللسان: لماذ لا تتحرّك الأوساط الدوليّة الثقافيّة وغيرها من المراجع المسيحيّة الأرثوذكسيّة على سبيل المثال، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من تراث المسيحيّة وحضارتها في تلك البلاد؟ خصوصًا وأنّ الأخطار ترصّدها من كلّ حَدَبٍ وصَوب: أخطارًا من الطبيعة والسماء، وأخطارًا من الأرض والبشر. هل تصمد كبدوقيه أمام الزمن العاتي؟ وهل تبقى أثرًا سياحيًّا يرمز إلى حضارة فريدة وإلى روحانيّة متأصّلة؟ الصوت هنا لا يكفي، وحتّى الأصوات لا تكفي للمناداة بحقّ تلك الآثار، خصوصًا المعابد والأيقونات فيها. لكن لا بدّ من رفع الصوت لتبقى الروح، روح المسيحيّة في كبدوقية، تنادينا من وادي غوريمي، من وادي إيهلارا، من أفانوس، ومن الكنيسة الحمراء.





الصليب على واجهة مدخل كنيسة





الصليب على واجهة مدخل كنيسة



زلفه، وادي المناسك



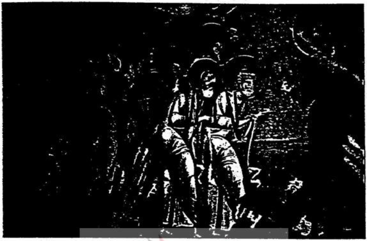
منازل المسيحيّين البيزنطيّين المهجورة



منظر عامّ لمنطقة غوريمي



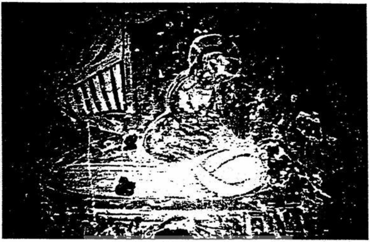
بقايا الأيقونات في إحدى كنائس إيهلارا



السيّد وتلاميذه



وادي إيهلارا المقدّس





نياحة السيّدة ألعذراء في إيهلارا وغوريمي



الكنيسة الحمراء في سفربيهزار

علاقات الاتّحاد الأوروبيّ الاقتصاديّة بيلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه

الأب جان دُكْرُويه اليسوعيّ*

لا بدّ، لمعالجة القضايا الناشئة عن علاقات الاتّحاد الأوروبيّ الاقتصاديّة ببلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، من التذكير على التوالي، بالمعطيات الديمغرافيّة والتجاريّة والماليّة والسياسيّة التي تلقي بعض الضوء على تلك المسائل. وسأحدّد بذلك أقلّه جزءًا من سياق المقترحات التي قُدّمت في أثناء الندوات الأوروبيّة المتوسّطيّة ببرشلونة (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥) ومالطا (نيسان/ إبريل ١٩٩٧) وقد طغى عليها خوف أوروبّا من تنامي حركة الهجرة إلى بلدانها. وتمتّ تلك المقترحات، على الصعيد الاقتصاديّ، أكثر ما تمتّ، إلى إقامة منطقة تبادل حرّ بين الاتّحاد الأوروبيّ والبلدان المحيطة بالبحر الأبيض المتوسّط، منطقةٍ تصبح من جرّاء ذلك أشدّ اجتذابًا لتوظيف الأموال، وتُتيح تنمية التبادلات بين الشمال والجنوب، وبين بلدان الجنوب نفسها، وتُبطل جزئيًّا موجات الهجرة إلى أوروبّا.

(*) Jean Ducruet رئيس جامعة القدّيس يوسف في بيروت سابقًا (١٩٧٥-١٩٩٥). من مؤلّفاته أطروحة دكتوراه في الاقتصاد بعنوان الرساميل الأوروبيّة في الشرق الأدنى *Les capitaux européens au Proche-Orient*, Paris, P U F, 1964. والنصّ المنشور هنا ترجمة مداخلة بالفرنسيّة أُلقيت ضمن أعمال الندوة التي أقامها اليسوعيّون في مدينة پالِيرْمو بإيطاليا بين ٢٥ و٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٧، بعنوان «البحر الأبيض المتوسّط من مهمّات أوروبّا».

المعطيات الديمغرافيّة والهجرة التي تخلّفها

نجد، في أصل أنواع الاختلال في التوازن بين شاطئي البحر المتوسّط، تباينًا ديمغرافيًا. إذ إنّ الشاطئ الشماليّ قد انتقل من عهد الوفاة والولادة المرتفعَيْن إلى عهد الوفاة والولادة المنخفضَيْن، في حين انطلق الشاطئ الجنوبيّ والشرقيّ في هذا التطوّر، لكنّه لا يزال ناقصًا. فنتج من هذا الوضع ركود ديمغرافيّ على أحد الشاطئين، وازدياد ديمغرافيّ على الشاطئ الآخر. ففي السنة ١٩٥٠، كان ثلثا سكّان حوض البحر المتوسّط يعيشون على الشاطئ الشماليّ، وفي السنة ١٩٩٥، ما زال نصفهم يعيش على الشاطئ الشماليّ هذا، وفي السنة ٢٠٢٥، لن يعيش عليه إلاّ ثُلثهم. وما بين ١٩٩٥ و٢٠٢٥، سيزداد عدد سكّان البلدان العربيّة الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط بنسبة ٩٠٪، وتركيا بـ ٦١٪، والبلدان الأوروبيّة الواقعة على الشاطئ الشماليّ بـ ٦٪ فقط. والفرق الديمغرافيّ هذا بين شاطئي البحر المتوسّط سيترجَم بالفرق بين دخلهما: ففي ١٩٩٢، كان الحاصل الداخليّ الإجماليّ للساكن الواحد يفوق باثنَتي عشرة مرّة في أوروبّا الاتّحاديّة، ما كان في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. وبحسب ما ورد في أفضل التقديرات التي قام بها المصرف العالميّ، ستكون النسبة عشرين على واحد في السنة ٢٠١٠[1].

إنّ بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تشهد منذ اليوم تدنّيًا في نسبة ولاداتها (ولقد انخفضت بوجه خاصّ، في أثناء عشر سنوات، الثلث في تركيا والربع في المغرب)، لكنّها ستشهد أيضًا، في فترة عشرين سنة، ضغطًا قويًّا في سوق العمل واندفاعًا إلى الهجرة. كيف تظهر حاليًّا هذه الهجرة إلى أوروبّا؟ إنّ بلدان الاتّحاد الأوروبيّ التي كانت تضمّ نحو ٣٤٠ مليونًا من السكّان في السنة ١٩٩٠، كانت تُحصي خمسة ملايين مواطن من بلدان أخرى تنتمي إلى الاتّحاد، وستّة ملايين ونصف مواطن من بلدان غير أوروبيّة أتى ٦٥٪ منهم من بلدان المغرب وتركيا. وفي السنة ١٩٩٤،

---

(١) Bichara KHADER, *Le Partenariat euro-méditerranéen*, CERMAC, Louvain 1995, p. 55.

كانت تركيا تضمّ مليونَيْن ونصف من المقيمين في الاتّحاد الأوروبّيّ يسكن نحو مليونين منهم في ألمانيا. وكان المغرب يضمّ أكثر من مليون، منهم ٦١٠,٠٠٠ في فرنسا، و١٦٠,٠٠٠ في هولّندا، و١٤٠,٠٠٠ في بلجيكا، و١٠٠,٠٠٠ في إيطاليا و١٥,٠٠٠ في إسبانيا. وكانت الجزائر تضمّ ٦٥٠,٠٠٠ منهم ٦٢٠,٠٠٠ في فرنسا. وتونس ٣٠٠,٠٠٠ منهم ٢٠٠,٠٠٠ في فرنسا و٤٥,٠٠٠ في إيطاليا(٢). علمًا بأنّ تلك الأعداد لا تتناول إلاّ المستوطنين المسجَّلين رسميًّا والذين ما زالوا يُعدُّون من الأجانب.

ما هي الظروف السياسيّة التي يتمّ فيها استقبال المهاجرين من بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه؟ لا شكّ في أنّ البلدان الأوروبيّة سبق لها أن عرفت تعاقب مراحل هجرة لا تختلف كثيرًا عمّا يجري في أيّامنا. ففي الستّينات، كانت الهجرة مرتبطة بحاجات كبيرة إلى اليد العاملة في فترة إعادة إعمار وانتشار عاشتها أوروبّا. لكنّ الأزمة الاقتصاديّة التي قامت في منتصف السبعينات أوقفت ذلك الاستيراد إلى حدّ ما. فتمّ الانتقال إلى التوطُّن مع ما يقتضيه من إعادة تجمّع عائليّ. وفي الثمانينات، وبسبب المشاكل التي لازمت أجيال المستوطنين التالية، نشأت سياسة دمج تهدف، بحسب طبيعة البلدان، إمّا إلى استيعاب الأجانب، حتّى على الصعيد الثقافيّ، وإمّا إلى دمجهم الجماعيّ، مع المحافظة على هويّتهم الثقافيّة. لكنّ سياسة الدمج هذه تقابلها ضرورة السيطرة على موجات الهجرة نسبةً إلى إمكانيّات بلدان الاستقبال. هذا وأنّ توقيع اتّفاقيّة شِنْغِن في حزيران/ يونيو ١٩٩٠ التي تُزيل تدريجيًّا التفتيش على الحدود الداخليّة بين بلدان الاتّحاد الأوروبّيّ، عزّز ضرورة هذا التفتيش على الحدود الخارجيّة(٣)، ولذلك أخذت هذه البلدان تضع مشاريع تساعد على تنمية

---

(٢) David COLEMAN, «Les flux d'immigrants en Europe» in *La Population du Monde*, édité par J.C. CHASTELAND et J.C. CHESNAIS, P U F 1997.

(٣) Cf. «Les politiques d'immigration en Europe», *Problèmes politiques et sociaux* n°673, 7 février 1992, et *Immigrés en Europe* sous la direction de Didier LAPEYRONNIE, Documentation Française, 1992.

البلدان التي تصدّر اليد العاملة للحدّ من حاجتها إلى الهجرة(٤).

فما هي نتائج تلك الهجرة على بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه؟ إنّها من جهة تقلّل من البطالة في هذه البلدان، إذ إنّ نسبة البطالة فيها تمثّل ما بين ٢٥ و٣٠٪ من عدد السكّان العاملين. ومن جهة أخرى، يقوم المهاجرون بتحويل مبالغ ماليّة أساسيّة إلى بلادهم الأصليّة. فإنّ مجموع هذه التحويلات الصافي ما بين ١٩٧١ و١٩٩٢ قد بلغ ٣٤ مليار دولارٍ لصالح بلدان المغرب الثلاثة و٣٩ مليارًا لصالح تركيا. وفي بلدان المغرب، تجاوز هذا الإسهام سبع مرّات إسهام الأموال الأجنبيّة الموظّفة، وفي تركيا مثّل ٥٠٪ من العجز التجاريّ(٥).

كيف يُستخدَم هذا النقد الأجنبيّ؟ كثيرًا ما أشار رجال الاقتصاد إلى أنّ المال المدَّخر من الهجرة يُستخدم أساسًا في الاستهلاك أو في البناء، فيكون حافزًا على الاستيراد، لا على قدرة الإنتاج في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، علمًا بأنّ القدرة على الإنتاج هذه تبدو ضروريّة في حقل الصادرات الصناعيّة. ومع ذلك، لا يجوز لنا أن نقيّم إسهام الهجرة استنادًا إلى اعتبار نعدّه جزئيًّا جدًّا. إذ إنّ العديد من القطاعات، منها الزراعيّة القرويّة والحِرَفيّة، مدين كليًّا بتجهيزه للمهاجرين. لذلك، فإنّ ازدياد الاستهلاك العائليّ، العائد إلى المبالغ التي يحوّلها المهاجرون، يلفت النظر ببساطة إلى مدى وجود حاجة موادّ إستهلاكيّة غير ملبّاة في تلك البلدان، كما أنّ ازدياد الأبنية قد يلفت النظر إلى قلّة فُرص التوظيف المُربح لرؤوس الأموال الصغيرة. على كلّ حال، يبقى توظيف ادّخار المهاجرين مشكلة مهمّة جدًّا. وقد يزداد أهمّيّة إن تأكّد الميل إلى إعادة

---

(٤) Pierre GUENGANT, «Migrations internationales et développement: les nouveaux paradigmes», in *Revue européenne des migrations internationales*, 2° semestre, 1996.

(٥) Jacques Ould AOUDIA, «Les enjeux économiques de la nouvelle politique méditerranéenne de l'Europe», in *Monde arabe, Maghreb Machrek* n°153, juillet-septembre, 1996, p. 30.

توظيف جزء من ادّخار المهاجرين في بلدان الاستقبال. كتب بعضهم: «لا غرابة أن نرى اليوم أولاد مهاجرين من المغاربة أو التونسيّين على رأس مؤسّسات بكلّ معنى الكلمة... حبّذا لو وُظّف، لا ادّخار المستوطنين وحسب، بل رؤوس أموال تلك الطبقة الجديدة، طبقة رجال الأعمال المتحدّرين من بلدان البحر المتوسّط، في مشاريع صناعيّة مشتركة»(٦).

هل يجب علينا، في ختام هذه اللمحة عن الهجرة إلى أوروبّا، أن نلفت النظر إلى أنّ تأثيرها لا يُقاس فقط بأرقام ماليّة. ذلك بأنّ الهجرة تُغيّر عند المهاجرين كثيرًا من التصرّفات ومن النظرات إلى القيَم، لا تخلو من أهمّيّة النموّ الاقتصاديّ والاجتماعيّ في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. قيل إنّ المهاجرين هم «مهرّبو ثقافة»(٧)، بالإشارة خاصّةً إلى الدور الذي يقومون به في تطوير النظام العائليّ والديمغرافيّ في بلدانهم الأصليّة وفي تطوير أدائهم الاقتصاديّ. وفي بعض المجالات، يجوز الكلام على تأثير حضاريّ متبادَل. أيحسن بنا أن نتجاهله وأن نتحدّث عن «شراكة»، نحصرها عمليًّا في تنقُّل السِّلَع ورؤوس الأموال الحُرّ!

ومن جهة أخرى، تشير المؤتمرات الأوروبيّة المتوسّطيّة إلى الأمل في توحيد بلدان جنوب البحر الأبيض في سوق تجاريّة حرّة واسعة. لا شكّ في أنّ هذا المشروع ليس واقعيًّا على مدى قصير، لأسباب منها عدم وجود تكامل تجاريّ بين هذه البلدان، وعدم وجود تباين على المستوى التكنولوجيّ بينها. نرى، على سبيل المثال، أنّ تبادلات مصر مع سائر بلدان الشرق الأدنى والأوسط لا تمثّل إلاّ ٣٪ من حركاتها التبادليّة التجاريّة. وأنّ تونس، وهي أكثر البلدان انفتاحًا على بيئتها المباشرة، تكاد أن تتوصّل إلى إجراء ٥٪ من تبادلاتها مع جيرانها. ولكن، إذا صحّ

---

(٦) Bichara KHADER, *op. cit.* p. 40.

(٧) Youssef COURBAGE, «Le Maroc de 1962 à 1994: fin de l'explosion démographique», in *Monde arabe*, *op. cit.* p. 81. Cf. également «L'immigration turque au féminin», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-iranien*. n°21, 1996.

أنّ هذه المنطقة لا تعرف إلاّ قليلًا تنقّل الأموال، فإنّها، ولا شكّ، تشهد تنقّل البشر بوجه مكثّف. ذلك بأنّ دول الجزيرة العربيّة استقبلت حتّى خمسة ملايين ونصف من العمّال الأجانب، أي ثلث السكّان المقيمين، واستقبل العراق قبل حرب الخليج مليونًا منهم، ولقد حلّت ليبيا محلّه بعد الحرب. وكثيرًا ما نلاحظ أنّ التداولات الماليّة المرتبطة بتنقّل البشر بين بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تفوق بثلاث مرّات التداولات التجاريّة بين المناطق. وهناك تأثير اجتماعيّ وثقافيّ واسع يتجاوز ذلك التأثير الماليّ، وقد يشكّل خطرًا، إذا أصبحت بلدان الإسلام المتشدّد طريق الهجرة الوحيد أمام بلدان الإسلام المتوسّطيّ.

على كلّ حال، يبدو تنقّل البشر، لأسباب ونتائج معقّدة، أحد المعطيات الأساسيّة في هذه المنطقة، وهو يقتضي البحث والبراعة، في نظرة شاملة إلى المشاكل المطروحة. ولا يجوز أن يعالَج كـ نقص يجب إزالته وحسب، ولا سيّما في زمن يراد فيه الإشادة بعولمة التبادلات[٨].

المعطيات التجاريّة وتحرير التبادلات

إنّ التبادلات التجاريّة بين أوروبّا وبلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تعاني، على غرار العلاقات الديمغرافيّة، اختلالًا شديدًا في التوازن. فمن جهة، تبدو هذه التبادلات لا متماثلة، ولا عجب في ذلك، نظرًا إلى فرق الوزن الاقتصاديّ بين المجموعتَين: فإنّ التبادلات مع بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تمثّل أقلّ من ٥٪ من تجارة الاتّحاد الأوروبّيّ، في حين أنّها تمثّل أكثر من ٥٠٪ من تبادلات تلك البلدان. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه التبادلات مختلّة التوازن: علمًا بأنّ رصيد

---

(٨) Bruno CABRILLAC, «Mobilité des hommes et immobilité des biens au Moyen-Orient», in *l'Economie de la paix au Proche-Orient*, sous la direction de Louis BLIN et Philippe FARGUES, Maisonneuve et Larose 1995, T.1 pp. 165-180. Robert ESCALLIER, «Populations et systèmes migratoires du Monde Arabe», in *Maghreb, Moyen-Orient, mutations*, édité par Jean-François TROIN, Sedes, 1995.

الميزان التجاريّ في هذه البلدان لصالح أوروبّا بلغ، في ١٩٩٣ على سبيل المثال، ١٧,٨ مليار دولار لكلّ المنتوجات، و٢٤,٣ مليار دولار للمنتوجات الصناعيّة (باستثناء الهدروكربورات إذًا)، مع أنّ أوروبّا تمنح شركاءها، من طرف واحد، في ما يختصّ بمنتوجاتها، حرّيّة الوصول إلى أسواقها. إنّ إلغاء الحقوق الجمركيّة والقيود، من قِبَل بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، في تبادلاتها الصناعيّة مع أوروبّا، وهو تمهيد لإنشاء منطقة تبادل حرّة، يُخشى أن يزيد من عجزها التجاريّ. وهذا العجز لن يُسدّ، بقدر ما تبقى أوروبّا حاليًّا حامية التجارة، في ما يختصّ بالتبادلات الزراعيّة - الغذائيّة. ولا عجب في ذلك، إذ إنّ الزراعة، بكلّ معنى الكلمة، هي حقل الدمج الأوروبّيّ: فإنّ التبادلات داخل الاتّحاد مثّلت، في السنة ١٩٩٣، ٦٦٪ من مجمل التبادلات الزراعيّة - الغذائيّة الأوروبّيّة، مقابل ٣٨٪ قبل ذلك بعشرين سنة.

لكنّ شكل الصادرات إلى أوروبّا ليس واحدًا لجميع البلدان. فإنّ تركيا وتونس والمغرب عرفت، منذ الثمانينات، كيف تفيد من نظام الأفضليّة الذي منحها إيّاه الاتّحاد الأوروبّيّ، فكانت لها معه تبادلات بلدان في طور التصنيع؛ وهذا ما يمكّنها اليوم، بالرغم من المخاطر، من الانطلاق في طريق تحرير التبادلات. وليس هذا وضع الجزائر ومصر على سبيل المثال، إذ إنّ تبادلاتهما ما زالت تبادلات بلدان نامية، تتّصف بأفضليّة تصدير المنتوجات الأوّليّة (هدروكربورات يُضاف إليها، في ما يختصّ بمصر، القطن الخام). سأذكّر سريعًا بتاريخ البلدان المختلفة هذه لأشير إلى العوائق التي تحول دون حرّيّة التبادل التي تقترحها أوروبّا.

تأثّرت تركيا مدّة طويلة برغبة مصطفى كمال في بناء أمّة تركيّة واقتصاد قوميّ، فاتّبعت، حتّى مطلع الثمانينات، سياسة اقتصاديّة تحمي التجارة، قائمة على استبدال المنتوجات الصناعيّة المحلّيّة بالاستيراد، وعلى إنشاء مؤسّسات دوليّة قويّة، وتثبيت إلزاميّ للأسعار والعائدات، ورقابة النقد. ولكنّ الصعوبات ازدادت، بالرغم من نجاح هذه السياسة في أوّل أمرها: فكان هناك اختلال في التوازن بين القطاعات، ونقص في

موادّ التجهيز، وانزلاق ناتج من التضخُّم. وهذه العوائق، إلى جانب ارتفاع سعر الاستيرادات النفطيّة المفاجئ، وثِقَل الدَّيْن، والاستمرار في برامج التوظيف العامّ، أوصلت تركيا، بعد الانقلاب العسكريّ في السنة ١٩٨٠، إلى تغيير جذريّ في سياستها الاقتصاديّة، لكنّها، خلافًا لما جرى في بلدان أخرى، أجرت هذا التغيير، لحسن حظّها، على أساس صناعةٍ تمّت تنميتها لسوقها الخاصّة بفضل الحماية الجمركيّة.

ومن جهة أخرى، فإنّ السياسة الحرّة التي اتُّبعت بشجاعة في الثمانينات تمهيدًا لاتّفاقيّة الاتّحاد الجمركيّ بين تركيا والاتّحاد الأوروبّي، أوصت بالمبادرة الخاصّة والانفتاح على الخارج. ولقد استندت إلى إلغاء رقابة النقد وقابليّة صرف الليرة التركيّة، وإلى قواعد توظيفيّة قائمة على الحرّيّة، وإلى خصخصة القطاع العامّ خصخصة جزئيّة. فسُجّلت نتائج باهرة نسبيًّا: إذ إنّ الدخل القوميّ الإجماليّ ازداد بمعدّل ٥,٣٪ في السنة، والتجارة الخارجيّة بمعدّل يفوق ١١٪، وانتقلت حصّة المنتوجات الصناعيّة في التصدير من ٣٠٪ في ١٩٨٠ إلى ٧٨٪ في ١٩٩٠، كما انتقل عدد المؤسّسات الأجنبيّة المتمركزة في تركيا، في مدّة عشر سنوات، من ١٠٩ إلى ٢٤٠٠، منها ٥٧٪ أتت من الاتّحاد الأوروبّي. ومع ذلك، فإنّ رصيد تلك الفترة لا يخلو من الوجوه السلبيّة، منها ازدياد القروض، والاختلال في الميزان التجاريّ، الناجم عن سرعة ازدياد الاستيرادات، وانزلاقات الميزانيّة. أمّا السياسة المتحرّرة والتنمية المشارعة اللذان وُصفا بأنّهما «سير جاهد نحو أوروبّا»، فإنّهما أوقفا موقّتًا بسبب الأزمة الاقتصاديّة التي عرفتها السنة ١٩٩٤. فبعد الاتّفاق مع صندوق النقد الدُوَليّ، كانت ردّة فعل تركيا قويّة بحسب عادتها، إذ إنّها خفّضت الأجور بمعدّل ٤٠٪، وصرفت العمّال بالجملة، وأنقصت مرّتين قيمة الليرة التركيّة، وأوقفت موقّتًا جميع برامج التوظيف. فاستُؤنف النموّ الاقتصاديّ في ١٩٩٥ بالرغم من ظهور تضخّم شديد. وقال أحد مديري معامل رينو، المؤسّسة الخاصّة الثالثة في تركيا، وقد خسرت نصف مبيعاتها وصرفت عمّالًا بلا رحمة: «نحن في تركيا، لا في فرنسا، إذ إنّ

قدرة هذا المجتمع على التكيّف لا تصدَّق»[٩]. ويقال إنّ السكّان الأتراك قد تلقّوا هذا الحكم بتحفّظ شديد.

وُقّع اتّفاق الاتّحاد الجمركيّ بين الاتّحاد الأوروبيّ وتركيا في ٦ آذار/مارس ١٩٩٥ وأصبح ساريًا في ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦. وكان يقتضي في ذلك اليوم إلغاء جميع الحقوق الجمركيّة والقيود الكمّيّة العائدة إلى تبادل منتوجات صناعيّة مع الاتّحاد الأوروبيّ، وتطبيق تعرفة الاتّحاد الأوروبيّ الخارجيّة المشتركة في التعامل مع البلدان الأخرى، حتّى السنة ٢٠١٠، واعتماد القواعد الأوروبيّة في ما يختصّ بالمنافسة، بما فيها التدابير الخاصّة بالمساعدات العامّة، في مهلة من سنتين إلى خمس. أمّا التبادلات في حقل الزراعة وتنقّلات رؤوس الأموال واليد العاملة، فإنّها ستكون موضوع اتّفاقات قيد الدرس.

إنّ تاريخ اقتصاد المغرب وتونس في أثناء العقود الثلاثة الأخيرة وعلاقاتهما بأوروبّا لا يخلو من التشابه بتاريخ تركيا. وهذا التاريخ يتضمّن هو أيضًا مرحلة تتّسم بحماية التجارة، علمًا بأنّ تدابير هذه الحماية تهدف إلى تأمين عائدات الدولة، بقدر ما تهدف إلى حماية الصناعات القوميّة. لكنّ هذه الحماية التي تقلّل من الاستيرادات عن طريق زيادة أسعارها، ينتهي بها الأمر إلى تقليص قابليّة منافسة الصادرات وحصرها في الموارد الطبيعيّة. إنّ هبوط أسعار الفوسفات المغربيّ في ١٩٧٦، وتراجع إنتاج الهدروكربورات في تونس منذ مطلع الثمانينات، ثمّ انخفاض سعر النفط، هي جزء من الأسباب التي أوصلت هذين البلدين، بمساعدة صندوق النقد الدوليّ، إلى تجديد الروابط مع الانفتاح وتحرير التبادلات.

عندئذ، اختار المغرب وتونس، بوجه خاصّ، اقتصادًا صناعيًّا

---

(٩) Nicolas BEAU, «Turquie: la marche forcée vers l'Europe», in *L'Expansion*, Paris n°499, 14 avril, 1995 p. 112. Sur la situation économique de la Turquie, Cf. Etudes économiques de l'OCDE, *Turquie 1995-1996*. Semih VANER, «Turquie: la nouvelle donne», in *Problèmes politiques et sociaux* n°757, 10 novembre, 1995.

وتصديريًّا يقتضي تسوياتٍ بنيويّة وسياسة خصخصيّة. وهكذا انتقل وزن المنتوجات الصناعيّة في تصديرات المغرب إلى أوروبّا من ٣٤٪ في ١٩٨٨ إلى ٦٨٪ في ١٩٩٣. وفي تونس، انتقلت هذه النسبة من ٦٦٪ في ١٩٨٩ إلى ٨٣٪ في ١٩٩٣. وبين ١٩٨٨ و١٩٩٣ تضاعفت تصديرات تونس إلى الاتّحاد الأوروبّيّ، وازدادت تصديرات المغرب بمعدّل ثلثَين. واستغلّ البَلَدان تهاود أجورهما فوسّعا تصديرهما المنتوجات الصناعيّة. وفي هذه الأثناء تواصل تحرير الاستيرادات على مراحل. ففي ١٩٩٣، كانت الحقوق والرسوم الظاهرة على الاستيرادات لا تزال تمثّل ٢٠٪ في البلدَين، في حين انخفضت في تركيا إلى ٥٪. ذلك بأنّ إلغاءها يمثّل إلغاء ثلثٍ إلى ربعٍ من عائدات إدارة هذَين البلدَين. هذا وإنّ الاتّفاقيّة التي وقّعتها تونس في تشرين الثاني/ نوڤمبر ١٩٩٥ والمغرب في شباط/ فبراير ١٩٩٦، والتي وضعت هذَين البلدَين في طريق إنشاء منطقة تبادل حرّة، قد ألزمتهما بتسويات اقتصاديّة جديدة(١٠).

إنّ النظرة الخاطفة هذه إلى تاريخ تركيا والمغرب وتونس التجاريّ، وهي ثلاثة بلدان التزمت الانفتاح على أوروبّا، تلفت على الأقلّ إلى أنّ مسيرة التحرّر، في ختام مرحلة حماية تجاريّة، لا تخلو من مخاطر عدم استقرار جسيمة. فهي تستلزم إعادة توزيع عوامل إنتاج تفترض قدرة المؤسّسات على التكيُّف، ووصولَها إلى التوظيفات، ووجود موارد بشريّة وافية. وتستلزم من جهة أخرى خيارات اقتصاد قوميّ: وسواءٌ أقرّرت الحكومة أم لم تقرّر زيادة الضرائب للتعويض عن خسارة عائدات ناتجة من إلغاء الرسوم الجمركيّة؛ وسواء أقرّرت أم لم تقرّر انخفاضًا يعوّض عن النفقات العامّة؛ وسواء أأثّرت أم لم تؤثّر في سعر الصرف للسيطرة على

(١٠) Cf. notamment Abdelkader SID AHMED, «La crise des économies maghrébines», in *Tiers Monde*, juillet-septembre, 1993 et octobre-décembre, 1993. Gérard KEBABDJIAN, «Le libre-échange euro-maghrébin» *ibid.*, octobre-décembre, 1995. Denis COGNEAU et Georges TAPINOS, «Libre-échange, répartition du revenu et migration au Maroc», in *Revue d'Economie du développement* 1/1995.

الأطوار الانتقاليّة، فإنّ تلك الخيارات تغيّر في العمق مسيرة التحرّر وتقدّر بالأرقام سعره البشريّ.

شهدت مصر أيضًا محاولة ممارسة سياسة انفتاح بعد حرب ١٩٧٣: فكانت الدعوة إلى التوظيف الخاصّ أو القوميّ أو الأجنبيّ، وتقليص القطاع العامّ، وإلغاء رقابة النقد. لكنّ التوجيهات الجديدة التي عُزّزت في ١٩٧٦ بتدخّل صندوق النقد الدوليّ، تمّ العدول عنها في السنة التالية، على أثر قيام فتن تكافح تخفيض المساعدات الغذائيّة. ومن جهة أخرى، فإنّ الازدياد السريع الذي عرفه الإنتاج النفطيّ، وتحويلات المهاجرين إلى الخليج، جنّبت الخيارات الاقتصاديّة ومكّنت من استئناف التوظيفات. لكنّ الديون لم تتأخّر في أن تحلّ محلّ التوفير القوميّ. وفي ١٩٨٧، مثّل الدّين المصريّ خمس مرّات ونصف الإنتاج القوميّ الإجماليّ. أمّا برامج الإصلاحات التي شكّلت موضوع اتّفاق مع صندوق النقد الدوليّ، على أثر تخفيف الدّين، فقد اصطدمت مرّة أخرى بالاستياء الشعبيّ. لكنّ أزمة الخليج في ١٩٩٠ قلبت الأوضاع هذه المرّة أيضًا: فتدفّقت المساعدات، وألغي الدّين العسكريّ للولايات المتّحدة والدّين لبلدان الخليج (يفوق المجموع عشرة مليارات دولار)، وقُسّطت سائر الديون. كان تعزيز الصادرات غير التقليديّة أمرًا لا غنى عنه لتجنّب عودة دورة العجز وهبوط قيمة النقد، لكنّ إصلاح الأمور التقليديّ عن طريق التدخّل الخارجيّ، وبفضل الإيرادات الاقتصاديّة والسياسيّة وموافقة الولايات المتّحدة، لم يولّد في مصر رغبة سياسيّة في إعادة النظام الاقتصاديّ إلى بساط البحث.

وفي الجزائر، كانت محاولة تحرير الاقتصاد أقصر ممّا كانت عليه في مصر، فبدا ثِقَل الدّين أشدّ وطأة. يرقى زمن المحاولة إلى تموز/ يوليو ١٩٨٩ مع ظهور القوانين على الأسعار والنقد، وعلى احتكارات التوزيع، وعلى علاقات العمل. لكنّها اصطدمت خاصّةً بدفع الدّين الذي استغرق، في ١٩٩١، أكثر من ٧٠٪ من الإيرادات الخارجيّة. وفي ٣ حزيران/ يونيو من تلك السنة، تقرّر بدعم من صندوق النقد الدوليّ، إعادة تقسيط الدّين.

وعلى أثر الأحداث السياسيّة التي شهدتها الجزائر في ١٩٩٢، علّقت الحكومة الجديدة الاتّفاق المعقود مع صندوق النقد الدوليّ، اعتمادًا على ازدياد إيرادات الهدروكربورات لإصلاح الأمور. فمُنع استيراد منتوجات تنافس الإنتاج القوميّ، وأُعيد النظر في قانون النقد والتسليف، وعادت حالات العجز الفادح إلى سابق عهدها. وعلى عتبة ١٩٩٤، تجاوز دفع فوائد الديون وحده إيرادات البلد من العملة الأجنبيّة. فوُقّع اتّفاق جديد لأربع سنوات مع صندوق النقد الدوليّ في نيسان/ أبريل ١٩٩٤، ينصّ على إعادة تقسيط الديون، وتحرير الأسعار والتجارة الخارجيّة. ولن يجدَّد الاتّفاق عند الاستحقاق في أيّار/ مايو ١٩٩٨، إذ إنّ الجزائر تستطيع اليوم أن تتحرّر من صندوق النقد الدوليّ، بفضل عودة ازدياد إيراداتها من النفط والغاز، وبفضل تخفيض شديد لاستيراداتها(١١).

أمّا سائر بلدان جنوب البحر المتوسّط، فإنّها أكثر ارتباطًا بالنزاع الإسرائيليّ من أن يُصرَف النظر عن هذا النزاع. نكتفي بالإشارة إلى لبنان. إنّ هذا البلد، بعد حرب هدمت بنيته التحتيّة، يريد أن يحتفظ، طوال خمس سنوات، بحرّيّته التامّة في حماية صناعته وزراعته، قبل أن يدخل في فترة اثنتي عشرة سنة قرّرتها أوروبّا لإلغاء الرسوم الجمركيّة على مراحل. في الوقت الحاليّ، تمثّل هذه الرسوم ٥٠٪ من دخل الخزينة، وإنشاء «رسم على القيمة المضافة» (T V A) للتعويض عن الخسارة ليس في إمكانيّات الإدارة. لذلك، لا نرى كيف أنّ لبنان الذي يستورد كلّ سنة بقيمة أربعة مليارات دولار من أوروبّا ولا يصدّر إليها إلاّ بمئتي مليون من السلع، يقبل أن يتعرّض لخطر زيادة هذا العجز. على كلّ، ليس اهتمامه الأكبر إنشاء منطقة تبادل حرّة، بل إحلال فترة سلام واستقلال تمكّن من عودة قسم من المغتربين (في فترة خمس عشرة سنة خسرت القطاعات المُنتجة أكثر من ٤٠٪ من حجمها الأصليّ)، ومن توظيفات ضخمة لا بدّ منها لإعادة الإعمار.

---

(١١) Isabelle BENSIDOUN et Agnès CHEVALLIER, *Europe-Méditerranée, le pari de l'ouverture*. Economica, 1996. pp. 48-64.

فمصر والجزائر ولبنان تذكّرنا إذًا، إلى جانب الملاحظات التي سبقت في شأن تركيا وتونس والمغرب، بأنّه لا يمكن صرف النظر عن المعطيات الماليّة والمعطيات السياسيّة الخاصّة بالبلدان المعنيّة، لتشجيع تحرير التبادلات التجاريّة فيها. فبقي علينا أن نتصدّى لهذه المعطيات.

المعطيات الماليّة في شقّيْها: الاستدانة والتوظيفات الخارجيّة

إنّ إعادة بنى الاقتصاد في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تقتضي جهود توظيف ضخمة تفترض أن يعاد إصلاح أوضاع الديون في هذه البلدان، وأن تفيد من إسهام رؤوس أموال خارجيّة.

إنّ الاستدانة الدوليّة، حين تجري بالمرونة والطرق اللازمة، تساعد التنمية الاقتصاديّة واستمرار التبادلات الدوليّة. لكنّ السؤال يُطرَح، إن لم يكن حول أفضل مستوى استدانة، فعلى الأقلّ حول العتبة الحاسمة التي انطلاقًا منها لا يعود مستوى الاستدانة محتمَلًا، لأنّه يعرقل الاقتصاد بدلًا أن يساعده.

في ١٩٨٥، بلغ الدَّين الخارجيّ في خمسة بلدان درسناها ٩١ مليار دولار، منها: ٢٨,٣ لمصر، و٢٥,٥ لتركيا، و١٨,٦ للجزائر، و١٣,٤ للمغرب، و٥,٢ لتونس. وفي العقد التالي، ازداد مبلغ هذا الدَّين ٦٦٪، فبلغ في ١٩٩٤، ١٥١ مليار دولار، منها: ٤٠,٤ لمصر، و٥٤,٨ لتركيا، و٢٦,٣ للجزائر، و٢١,٤ للمغرب، و٨,٤ لتونس. وهذه الاستدانة تمثّل ٩٢,٤٪ من إنتاج مصر الداخليّ الإجماليّ، و٥٤,٤٪ من إنتاج الجزائر، و٤٨٪ من إنتاج تركيا، و٧٦٪ من إنتاج المغرب، و٥٤,٥٪ من إنتاج تونس. وفي ١٩٩٤، مثّل مجموع الديون السنويّ (فوائد ورأسمال) ١٥,٤٪ من صادرات مصر، و٧٢٪ من صادرات الجزائر، و٣٢٪ من صادرات تركيا، و٢٦٪ من صادرات المغرب، و٢٠,٥٪ من صادرات تونس. بعض هذه المعدّلات على الأقلّ تكاد أن لا تنسجم مع التسويات التي يتطلّبها تحرير التبادلات التجاريّة. وعن مشكلة الاستدانة هذه، يبدو

إعلان برشلونة خجولًا إلى حدّ بعيد، لأنّه يكتفي بلفت النظر إلى «أنّ الشركاء يعترفون بالعقبات التي قد تُرتّبها مسألة الدَّيْن على التنمية الاقتصاديّة في بلدان منطقة البحر المتوسّط. وهم يوافقون على مواصلة الحوار للوصول إلى بعض التقدم في المجالس المختصّة»(١٢).

إنّ الحاجة إلى الاستعانة بطرق تمويل لا تولّد الديون تدفع إلى إيلاء أهمّيّة أكبر من التي كانوا يولونها في الماضي للتوظيفات المباشرة الأجنبيّة (شراء ١٠٪ على الأقلّ من أسهم مؤسّسة) ولتدفّق المساعدة على التنمية. فبين ١٩٨٢ و١٩٩٢، ومن أصل مجموع ٢٦٥,٥ مليار دولار للتوظيفات المباشرة الإجماليّة التي حصلت عليها البلدان النامية، نالت بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه ١٧,٨، أي ٦,٧٪؛ وهذا يعني قلّة الاجتذاب الذي تمارسه هذه المنطقة. وفي أثناء هذه الفترة وفي السنوات التالية، حصلت ثلاثة بلدان: تركيا والمغرب وتونس على تدفّق توظيفات مباشرة أجنبيّة صافية جديرة بالذكر، أتى القسم الأكبر منها من البلدان الأوروبيّة. لكنّ التوظيف الأجنبيّ، في أيّ من البلدان الثلاثة، لم يكن ذا أهمّيّة كافية لممارسة تأثير إغرائيّ في الاقتصادات القوميّة، بحيث إنّه لم يمثّل إلاّ ٤٪ من التوظيف الإجماليّ في تركيا، و٦٪ في المغرب و٩,٩٪ في تونس. لكنّ تدفّق المساعدة على التنمية يثبّت هذه التوظيفات المباشرة أو يحلّ محلّها، من دون أن يقدر على التعويض عن ثِقَل الديون. فما بين ١٩٨٣ و١٩٩٢، حصلت مصر على ١٤ مليار دولار على سبيل الهبات، لكنّ توظيفاتها الأجنبيّة تتراجع بشكل مطّرد منذ ذلك الوقت. وقد حصلت تركيا على ٣,٥ مليارات، لكنّ دفع ديونها في أثناء هذه الفترة استهلك ٢١,٢. ولم تحصل الجزائر إلاّ على ٠,٦ مليار، وفي أثناء هذه الفترة، استهلك دفع ديونها ١٦,٧. وتونس كذلك لم يكن لها نصيبٌ أوفر، فقد حصلت على مليار واحد من الدولارات. أمّا المغرب فقد حصلت على ٢,٥، لكن دفع ديونها استهلك ٧,٦، أي ضعف مجموع الهبات العامّة

(١٢) *Europe, Documents* n°1974.

والتوظيفات المباشرة التي نالتها أثناء هذه الفترة[١٣].

إنّ المقارنة بين بلدان المغرب والبرتغال يمكن أن تكون خاتمة هذه النظرة الماليّة. إذ إنّ مبلغ الإنتاج القوميّ الإجماليّ في البرتغال يعادل تقريبًا مبلغ بلدان المغرب الثلاثة، لكنّ عدد سكّانه هو أقلّ من عدد سكّانها بستّ مرّات. والحال أنّ البرتغال قد حصل، مدّة ثلاث سنوات (١٩٨٩-١٩٩٢)، على توظيفات مباشرة صافية أجنبيّة فاق مجموعها من أربع إلى خمس مرّات، المجموع الذي سجّلته بلدان المغرب الثلاثة. ومن جهة أخرى، فإنّ المساعدة التي حصل عليها البرتغال من الأموال البنيويّة الأوروبيّة وصلت إلى ٤٪ من إنتاجه القوميّ الإجماليّ. وحتّى بعد زيادات برشلونة المهمّة، لن تتجاوز مساعدة بلدان المغرب هذه ٠,٤٪ من إنتاجها القوميّ الإجماليّ. في الحالة الأولى، كان المقصود أن تتّجه الاقتصادات الأوروبيّة إلى ناحية واحدة. أمّا في الحالة الثانية، فكان المطلوب مساعدة بلدان نامية ستبقى بحاجة إلى أوروبّا[١٤]. فلنقُل بالأحرى، إن عدلنا عن أن نبني بالباطون حدودًا حول أوروبّا واحتفظنا بصورة الدوائر المتّحدة المركز، إنّ البرتغال وبلدان المغرب ليست من دائرة متّحدة المركز واحدة.

المعطيات السياسيّة: الاقتصاد والسلام والديمقراطيّة

يبدأ إعلان برشلونة بالتمنّي أن يُجعَل من الشرق الأوسط منطقة سلام حيث «يمتنع الفرقاء عن توسيع قدرة عسكريّة تتجاوز حاجاتهم المشروعة إلى الدفاع... ويشجّعون إقامة علاقات حُسن جوار في ما بينهم... ويطوّرون دولة الحقّ والديمقراطيّة في نظامهم السياسيّ». مَن الذي لا يتبنّى هذه الأماني! إنّها تدعونا، على كلّ حال، إلى إكمال

---

(١٣) Fouad ZAIM et Larbi JAIDI, «La dynamique des investissements en Méditerranée», in *Euro-Méditerranée, une région à construire*, sous la direction de Robert BISTOLFI, Publisud 1995, pp. 289-329.

(١٤) Bichara KHADER, *op. cit.* p. 38. et Isabelle BENSIDOUN, *op. cit.* p. 126.

المعطيات الاقتصاديّة والماليّة، بالتذكير ببعض المعطيات السياسيّة التي لا تخلو من الصلة بالمعطيات الاقتصاديّة وهي: النزاعات، والدولة، والديمقراطيّة في هذه المنطقة من العالم.

للنزاعات مكانة راجحة في تاريخ بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه في العقود الأخيرة: خمسة حروب بين إسرائيل والعرب، وعشر سنوات تقريبًا من المواجهات بين العراق وإيران، وسبع عشرة سنة من الحرب في لبنان، ونزاع الصحارى الغربيّة بين الجزائر والمغرب، وتقسيم قبرص، والقتال المسلّح ضدّ حزب عمّال كردستان في تركيا، والعصيان في الجزائر. فمَن أراد أن يعالج موضوع التجارة مع هذه المناطق وجب عليه أن يبذل جهودًا كبيرة ليصرف النظر عن مسألة تجاهل بيع الأسلحة. إنّ الشرق الأوسط، بفضل القدرة على الدفع التي يوفّرها له فائض النفط، هو في رأس قائمة مستوردي الأسلحة في العالم، إذ إنّه يحقّق ما بين ٣٠ و٤٠٪ من شراء الأسلحة الدوليّ، ونحو النصف من شراء أسلحة العالم الثالث. وهو أكبر زبائن الشركات الأميركيّة الشماليّة والأوروبيّة، ويستهلك أكثر من ثلاثة أرباع مبيعاتها إلى الخارج. إنّ طلبيّات الأسلحة من قِبَل إسرائيل والعربيّة السعوديّة وتركيا ومصر والكويت والإمارات العربيّة المتّحدة بلغت ٩٣ مليار دولار ما بين ١٩٩٣ و١٩٩٧، أي ما يعادل ٣٥٪ من مشتريات الجيش الأميركيّ في ذلك الزمن. إنّ مشاكل الاستدانة والمشاركة والتجارة الإقليميّة الداخليّة، التي سبق ذكرها من دون عرض حلّ لها، وجدت حلولًا مُرضية في قطاع الأسلحة. يكفي، في ما يختصّ بالديون، أن يُشار، عند قيام أزمة الخليج، إلى المليارات العشرة التي وهبتها الولايات المتّحدة لإسرائيل على سبيل اعتمادات كفالة، وإلغاء ٦,٧ مليارات من ديون مصر، وهذا ما مكّن هذَين البلدَين من إعادة إطلاق تسلّحهما. وفي ما يتعلّق بالمشاركة، يمكننا أن نستشهد في مصر بالمنظّمة العربيّة للتصنيع (AOI) التي تدعمها شركات الأسلحة الأميركيّة والأوروبيّة، وشركائها: American Motors, British Aerospace Dynamics, et Dassault. أمّا في التجارة الإقليميّة الداخليّة، فأيّ بلد من

بلدان المنطقة لم يبع أو لم يحوّل أسلحة لجيرانه ولا سيّما للعراق! في هذه المنطقة، تحوّل حالةُ الحرب الدائمة موارد بشريّة وماديّة كبيرة جدًّا عن استخدامها لرفاهية الناس. إنّ البلدان التي تصدّر الأسلحة ليست براء من المسؤوليّة في هذه الأوضاع. فإنّ التحقيقات التي أُجريت مؤخّرًا لدى هذه البلدان تُثبت أنّه ليس هناك أيّة رقابة أخلاقيّة، وحتّى سياسيّة تتناول تجارة الأسلحة، بل تخضع هذه التجارة لأهداف تجاريّة وصناعيّة. وثمّة ما هو أخطر، وهو أنّ بعض بلدان الشرق الأدنى التي تفيد من دخل الحرب تتساءل هل دَخْلُ السلام هو أكثر فائدة لها[١٥].

إذا صحّ أنّ النزاعات المسلّحة أثّرت في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، فإنّ إنشاء الدول أثّر أيضًا فيها. إنّ الدولة في هذه المنطقة لها تاريخ طويل. وهذا التاريخ في القرن الأخير كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتاريخ العلاقات التجاريّة والماليّة بأوروبّا. كانت ألمانيا وإنكلترا وفرنسا تعيش إذ ذاك في نظام رأسماليّة متحرّرة. فحوّلت إلى الشرق الأدنى رؤوس أموال كثيرة وبنية تحتيّة اقتصاديّة كاملة، بحيث كان الخَديويّ إسماعيل والسلطان عبد المجيد يسمّيانها «أوروبّا» ويرغبان في إقامتهما ببلادها، كما يُستورَد معمل مع مفاتيحه. لم تكن تلك التحويلات كلّها عقيمة، ولكنّها في منطقة زالت فيها مع زوال الأمبراطوريّة العثمانيّة، كلّ مسؤوليّة دَوليّة، تمّت بحسب المَيل الأوروبّيّ. إنّ الثقة التي يمنحها التحرّر لطابع التنمية الاقتصاديّة العفويّ لها حدود حين يكون المدينون عاجزين. فإنّ الدول الأوروبّيّة الكبرى، حماةَ الدّائنين، أنشأت في الشرق الأدنى إدارة غربيّة انقلبت إلى دولة بكلّ معنى الكلمة: إقامة وزراء أوروبّيّين للماليّة والأشغال العامّة في مصر، وصندوق ماليّ دوليّ مُطلق السلطة في تركيا، وإدارة مباشرة في بلدان المغرب. وحين أصبحت بلدان شرق البحر المتوسّط وجنوبه أو عادت دُوَلًا قوميّة، استعادت حرّيّتها

---

(١٥) Cf. notamment Françoise CLEMENT, «Les industries d'armement au Moyen-Orient, paix et reconversion», in *l'Economie de la paix au Proche-Orient*, *op. cit.* T.1. pp. 325-345.

المالّية واستقلالها النقديّ، واستملكت مجالها الاقتصاديّ عن طريق التأميم. إنّ سياسات الحماية التجاريّة التي أشرنا إليها اندرجت في هذا الطريق[١٦].

في العقدَين الأخيرَين، رأينا أنّ شعلة تحرّر دوليّة، لم تترك إلاّ مجالًا ضيّقًا في المناورة لبلدان غير مندرجة في مجموعات كبرى، دعت تلك البلدان، ولا سيّما بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، لا إلى التخفيف من سياسة الحماية التجاريّة وحسب، بل إلى اختيار سياسة تحرّريّة معاكسة تمامًا: تحرير الأسعار، قابليّة صرف النقود، إزالة الرسوم الجمركيّة، وخصخصة القطاع العامّ. فلا عجب أن تتحفّظ بعض الدول من التخلّي قبل الأوان عن سلطتها، في سبيل الحصول على نظام اقتصاديّ متحرّر، لا يتضمّن أيّ مشروع إجماليّ لها، ولا سيّما أيّ نظرة واضحة إلى المؤسّسة السياسيّة، لا الماليّة وحسب، ومن شأنها أن تحافظ على مصالح بني قومها.

وإذا صحّ أنّ دورًا زائدًا للقطاع الخاصّ يُعدّ أساسيًّا لتنمية بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه الاقتصاديّة، فما أهمّيّة الدور الذي يُفرض بوجه أوسع على المجتمع المدنيّ لتعزيز الديمقراطيّة في هذه المناطق[١٧]. أحيانًا تشعر المؤسّسات الدّوليّة بأنّها تحدّد الديمقراطيّة بتنظيم الانتخابات. ما من ديمقراطيّة صحيحة من دون تنمية مجتمع مدنيّ، ذلك المجتمع الذي تؤلّفه بوجه خاصّ جميع الحركات المشاركة ذات الطابع المهنيّ أو الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو الثقافيّ أو الدينيّ أو السياسيّ. وهذا المجتمع المدنيّ هو الذي يجب تعزيزه، إنْ أُريد تعزيز

---

(١٦) Jean DUCRUET, *Les capitaux européens au Proche-Orient*, P U F. 1964, pp. 441-450.

(١٧) Cf. notamment «Etat, ville et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient», in *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 1987 n°115. Sarah BEN NEFISSA, «Les lignes régionales et les Associations islamiques en Egypte», in *Tiers Monde*, janvier-mars, 1995. Guilain DENOEUX et Laurent GATEAU, «L'essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté», in *Monde arabe, Maghreb-Machrek* 1995, n°150.

الديمقراطيّة في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. إنّ إعلان برشلونة يلفت الانتباه إلى «الإسهام الجوهريّ الذي يستطيع المجتمع المدنيّ أن يوفّره»، إلى جانب اتّفاق الفرقاء لتشجيع التبادلات بين العاملين على التنمية «والمسؤولين عن المجتمع السياسيّ والمدنيّ، وعن العالم الثقافيّ والدينيّ، وعن الجامعات، والبحث، ووسائل الإعلام، والجمعيّات، والنقابات، والمشاريع الخاصّة والعامّة». لذلك، وحالًا بعد انعقاد مؤتمر برشلونة، تمّ اللقاء العامّ «Euromed» المؤلّف من ١,٢١١ ممثّلًا اجتماعيًا اقتصاديًا وثقافيًا، أتوا من ٣٨ بلدًا من بلدان الاتّحاد الأوروبيّ وبلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، لكي يحلّلوا الأعمال غير المركزيّة، ولكي يدرسوا بعض المشاريع الجديدة. لا يمكننا أن نستعرض هنا البرامج التي نُفّذت حتّى اليوم، بل سنكتفي بذكر اثنين منها على سبيل المثال: مخطّط العمل للبحر المتوسّط، ونشاط جمعيّات مدن البحر المتوسّط[١٨].

إنّ مخطّط العمل للبحر المتوسّط هو ثمرة اتّفاقيّة البحر المتوسّط الأولى التي وُقّعت في برشلونة سنة ١٩٧٥، بين جميع الدول الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط. بعد أن ثبّته مؤتمر جنَوى في ١٩٨٥، أصبح يختصّ أساسًا بمشاكل البيئة ويستند إلى ستّة مراكز قائمة على موضوعات. يهتمّ مركز أثينة بالبرامج المختصّة بالتلوّث البحريّ، وقد أفسح المجال لعقد عدّة اتّفاقات دوليّة. ويتناول مركز مالطا موضوع التدابير الوقائيّة من الأخطار البحريّة المختصّة بنقل الهدروكربورات والمنتوجات الكيميائيّة. ويسهر مركز تونس على حماية المواقع الطبيعيّة المحميّة والمتنزهات القوميّة. ويأخذ مركز سبليت في يوغوسلافيا على عاتقه برامج عمل أولويّ (الزراعة في الماء، وتآكل التُّراب، والموارد المائيّة، إلخ). وفي صوفيا - أنتيبوليس بفرنسا، يعمل مركز نشاطات المخطّط الأزرق: وهو يشقّ

(١٨) Sur cette coopération culturelle, Cf. notamment *La Méditerranée réinventée*, sous la direction de Paul BATA, Edit. La Découverte, 1992 et *La Méditerranée inquiète*, sous la direction de Xavier GIZARD, Edit. de l'Aube, 1995.

«الاستقباليّة» الخاصّ بمخطّط العمل للبحر المتوسّط. تُؤخذ اقتراحاته بعين الاعتبار ويُنيب عنها المصرف العالميّ والمصرف الأوروبّيّ للتوظيف.

ليس هناك جمعيّة مدن البحر المتوسّط، بل هناك العديد من الجمعيّات التي تتقاسم هذا الدور، نذكر منها: الرابطة العالميّة للمدن المتّحدة، ومجلس بلديّات أوروبّا ومناطقها، ومنظّمة المدن العربيّة التي أُنشئت في ١٩٦٧ انطلاقًا من الكويت، واتّحاد المدن الإفريقيّة التي أُنشئ في ١٩٧٥ انطلاقًا من الرباط، ومنظّمة المدن والعواصم الإسلاميّة التي أُنشئت في ١٩٨٠ انطلاقًا من مكّة. أمّا نشاطات هذه الجمعيّات فهي متعدّدة: فهناك التعاون التقنيّ، ونَقل الاختبارات والتكنولوجيّات البلديّة، وتمويل المشاريع في المناسبات. ثمّة شعورٌ متزايدٌ باختصاص المدن والمناطق، وبأهليّتها للإعلام ولإشراك السكّان في البرامج، سواءٌ أحماية البيئة كان المطلوب أم نموّ المدن أم استقبال المستوطنين. إنّ البرامج «مدن البحر المتوسّط» التي أُطلقت في برشلونة سنة ١٩٩١ بدعم من المصرف العالميّ وُضعت انطلاقًا من ١٨ مدينة، أي مدينة واحدة من كلّ بلد يقع على شاطئ البحر المتوسّط.

وإذا صحّ أنّ هذه البرامج ما زالت محدودة وليس لها في تصرّفها دائمًا موارد مرغوبٌ فيها، فإنّها مهمّة مع ذلك. فلقد أحدثت تيّارًا يساعد على نشاطات منظّمات غير حكوميّة تتكاثر لتصبح غدًا قطاعًا قطاعًا يُذكر من قطاعات علاقات أوروبّا ببلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه.

* * *

لا يمكن أن نأتي بخاتمة بكلّ معنى الكلمة لِما أردناه وصفًا لمجرّد الأوضاع، لإلقاء بعض الضّوء على اقتراح شراكة بين بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. فسنكتفي بعرض بعض الخواطر.

إنّ الاقتراح الأوروبّيّ لإنشاء منطقة تبادل حرّة، أيًّا كانت حدوده، له فضل الوجود. إذ إنّه يُشير على الأقلّ إلى أنّ أوروبّا تريد أن تبقى غير

منغلقة على نفسها، بالرغم من أخطار استثناء الآخرين التي تشكّلها اتّفاقات «شنغن»، والسوق المشتركة، والنقد الوحيد لجميع الذين لن يكونوا جزءًا من أوروبّا. ذكّر جاك ديلور (Delors) بأوانه في «أسابيع فرنسا الاجتماعيّة الأخيرة» بأنّ «أوروبّا هي أوّل مانح مساعدات في العالم، في جميع القطاعات وفي جميع القارّات»[١٩]. لولا الانفتاح على باقي العالم، هل تبقى أوروبّا حتّى اليوم أوروبّا؟ لقد أدرك فيلب غونزالز (Gonzalez) أهمّيّة هذا الانفتاح، حين كتب عن إسهام بلده لأوروبّا: «قدّمت إسبانيا إلى أوروبّا بُعد قرون التاريخ والثقافة التي تقاسمتها مع العالم الأيبيريّ-الأميركيّ، البُعد المتوسّطيّ، ولا سيّما التطلّع إلى المغرب...»[٢٠]. هذا وأنّ موقف هَرْتْموت إلسِنهانس (Hartmut Elsenhans) هو أشدّ بلاغة: فمع أنّه كان قليل الاقتناع بالفائدة الاقتصاديّة التي يشكّلها التزام أوروبّيّ في جنوب البحر المتوسّط، فإنّه يدعم هذا الالتزام نظرًا إلى الفائدة العُليا التي يجدها في تماسك أوروبّا وتوزانها، لأنّها، في نظره، مهدّدة بانجلاء جغرافيّ نحو الشمال[٢١].

إذا صحّ أنّ الاقتراح الأوروبّيّ لإنشاء منطقة تبادل حرّة لم يدفع على الفور إلى موافقة جميع البلدان المعنيّة، فلأنّ هذا الاقتراح يظهر، شئنا أم أبينا، بمظهر وسيلة تستخدمها أوروبّا للاحتماء من الهجرات، ولرفع كمّيّة صادراتها الصناعيّة: فالاقتراح هو اقتراح أوروبّا التاجرة. أمّا الاقتراحات السياسيّة والاجتماعيّة التي لم تولّد مشاريع واقعيّة فبدت شكليّة، ولا يسعها إلاّ أن تبقى شكليّة ما لم يكن هناك أوروبّا سياسيّة. ولعلّ عدم الإجماع يعود إلى أنّ حرّيّة تبادل المنتوجات الصناعيّة ليست أكبر هموم عددٍ من بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، التي هي أكثر اهتمامًا بتنمية اقتصاد الهدروكربورات كمادّة أوّليّة من موادّ الصناعة الكيميائيّة، وبتأمين

---

(١٩) Semaines Sociales de France 1996, *Quelle Europe?*, Bayard, 1997 p. 108.

(٢٠) Felipe GONZALEZ, «L'Espagne en Europe, l'Europe en Espagne», in *Projet* n°250, été 1997, p. 20.

(٢١) Hartmut ELSENHANS, «Enjeux méditerranéens et cohésion européenne», in *Euro-Méditerranée, une région à construire*, *op. cit.* p. 127.

مواردها المائيّة وإدارتها، وبالتخفيف من تبعيّتها الغذائيّة التي تزداد إقلاقًا، وبتنمية اقتصادها السياحيّ.

في غياب انضمام بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه جماعيًّا إلى الاقتراح الأوروبّيّ، نشهد في أيّامنا اتّفاقات بالتراضي تولّد أوضاعًا مختلفة إلى حدّ بعيد: فإنّ قبرص ومالطا مدعوّتان إلى الاتّحاد الأوروبّيّ، وتركيا التي لم تنجح في الانضمام إلى هذا الاتّحاد هي شريكة في اتّحاد جمركيّ، وإسرائيل تفيد من نظام خاصّ، والمغرب وتونس وقّعا اتّفاقات اشتراك وُسمت بالطابع الشخصيّ، وسائر البلدان تبحث عن مُهَل وحلول وسط في التبادلات الزراعيّة وفي مبلغ المساعدات الماليّة، أمّا ليبيا فهي لا تزال خارج كلّ مفاوضة.

إنّ تلك الاتّفاقات الخجولة بالتراضي خيّبت أمل الذين يرون في اتّحاد بين البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط «منطقة يجب بناؤها». لكنّ البحر المتوسّط ليس هو قارّة، بل هو بحر في إمكانه أن يجعل الشعوب تقيم علاقات بعضها ببعض، لكنّه يعجز عن ربطها. إنّ الجغرافية والتاريخ المتوسّطين يقترحان تعاونات بين بلدان ناشطة، لكنّهما يُقنعان بالعدول عن كلّ ضم، حتّى ولو كان اقتصاديًّا، لأنّ البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط والتي يختلف بعضها عن بعض كلّ الاختلاف بسبب موقعها وسياستها، لا يمكن اعتبارها حاليًّا مجموعة، ولا يجوز أن تُفصَل عن المساحات التي تُحيط بها. فعلى كلّ شاطئ من شواطئ البحر المتوسّط، تصبّ أنهار تجرف مشاكلَ تقع عند المنابع في مِساحة أوسع بكثير من مِساحة الساحل. فتركيا، على سبيل المثال، ليست بلدًا يقع على شاطئ البحر المتوسّط وحسب، بل تُقيم علاقات مميّزة بالجمهوريّات الجديدة في آسية الوسطى. وما يحدّد مصر ليس أوّلًا شاطئها المتوسّطيّ، بل وادي النيل، ومشاكل السودان هي مشاكلها. والجزائر والمغرب لم يتواجها بسبب الصيد، بل بسبب الصحارى الغربيّة. وما قلب معطيات بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه في العديد من المجالات، في العقد الأخير، ليس الأحداث المتوسّطيّة، بل الثورة الإيرانيّة وحروب الخليج.

لا يجوز أن نفصل هذه البلدان عن ريفها، لأنّه كثيرًا ما يكوّن وزنها ويؤلّف جزءًا من مستقبلها.

أيجب أن نضيف أنّه، إذا صحّ أنّ هناك ثقافة متوسّطيّة بكلّ تأكيد، فلا يجوز أن تُعزَل؟ يُلفت النظر أحيانًا إلى أنّ البحر المتوسّط، بغضّ النظر عن تركيا، لا يظهر إلاّ قليلًا في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كمساحة إثبات هويّة. إذ إنّ الأرض التي تؤسّس ليست هي البحر، بل البرّ، كما أنّ المساحة المرجعيّة هي الأمّة، جماعة المؤمنين، لا العالم الأوروبيّ المعلمَن. ولكن لا نقل إنّ الثقافة المتوسّطيّة ليس لها مكان، لأنّها لا تحتلّ المكان كلّه في شرق البحر المتوسّط وجنوبه. لها دور موازن على جانب كبير من الأهمّيّة. وهذا ما لا يخفى على اللبنانيّين، فإنّهم يصونون تاريخ شاطئهم الفينيقيّ، وإن وجب دمجه اليوم في تاريخ أوسع. أدرك طه حسين ذلك، حين أراد أن يُفسح المكان للبحر المتوسّط في «مستقبل الثقافة في مصر». أمّا الإسلام الأصوليّ فهو يريد أن يندرج في وجهة نظر هويّة مبنيّة على كتلة واحدة، ويرفض الانفتاح على البحر المتوسّط. إنّ العلاقات الاقتصاديّة والثقافيّة بين البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط هي على جانب كبير من الأهمّيّة، شرط أن ننظر إليها بواقعيّة. كتب أدغار بيساني (Pisani): «لن يكون البحر المتوسّط منطقة أبدًا. ليته يصبح همزة وصل بين المناطق، ومكان تنازعات مُسيطَر عليها... يجب خلق شروط التبادل التجاريّ، وشروط تنقّل الأشخاص، ولكن لا بدّ من الاهتمام بالإشراك والبحث معًا، ومقارنة الرؤى إلى العالم...»[٢٢].

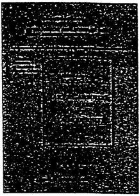
(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

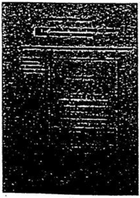
(٢٢) Edgard PISANI, *ibid.* p. 7.

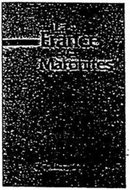
صدر عن دار المشرق













ظاهرة العنف السياسيّ في الفكر العربيّ المعاصر

الأب روبير بندكتي اليسوعيّ *

إشكاليّة العنف السياسيّ

منذ منتصف الستّينات، شعر المفكّرون العرب بأنّ ظاهرة العنف السياسيّ، التي تُرهق المجتمعات العربيّة، هي مشكلة اجتماعيّة وثقافيّة في آن واحد، تعني مصائر الأمّة. ففي إطار الأبحاث التي تمّت حول ثورة ١٩٥٢ المصريّة، أخذ المؤرّخون وعلماء السياسة يتطرّقون إلى مشكلة العنف الثوريّ كأحد وسائل التغيير السياسيّ. لكنّ الأحداث المأسويّة التي كانت تزعزع بعض البلدان العربيّة (الجزائر ومصر والسودان ولبنان) والانقلابات التي كانت تؤثّر في بلدان المنطقة (إيران)، إلى جانب النشاط المتزايد الذي كانت تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ، بعثت أهل الاختصاص في العلوم السياسيّة وعلم الاجتماع والفلسفة والقانون وبعض علماء النفس، فضلًا عن بعض علماء اللاهوت الواعين، على إدراك ظاهرة العنف السياسيّ بصفتها مشكلة من مشاكل الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة العربيّة لا بدّ من حملها على محمل الجدّ ومن معالجتها. وبناءً على ذلك، فقد انكبّوا على البحث في مختلف وجوهها، وتضمّنت مجموعة الأعمال العلميّة التي أُنتجت في هذا الموضوع باللغة العربيّة،

(*) أستاذ في جامعة القدّيس يوسف وباحث في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر بالجامعة نفسها، بيروت.

وفي المدّة التي تفصل بين ١٩٦٥ و١٩٩٦، ما لا يقلّ عن ١٤٧ بحثًا من جميع الأنواع، بين كتب ومقالات اختصاصيّة وأعمال ندوات علميّة وأطاريح أكاديميّة ودروس جامعيّة (راجع: الجدول ١)

الجدول ١: **الأبحاث موزّعة بحسب الأنواع والأعوام**

السنة النوع	كتب	مقالات	مؤلّفات جماعيّة	محاضرات جامعيّة	ندوات	أطاريح	عدد مجلّة خاص	إجماليّات فرعيّة
١٩٧٩-١٩٦٥	١٠			١		٦		١٧
١٩٨١-١٩٨٥				١		١		٢
١٩٨٣-١٩٨٢	٨	٤	١			٢	١	١٦
١٩٨٤		١			١	٢	١	٥
١٩٨٥	٣					٤		٧
١٩٨٦	٢	٧	١					١٠
١٩٨٧	٦	٦	١					١٣
١٩٨٨	٥	٤			٢		١	١٢
١٩٨٩	١	١٠	٥			١	١	١٨
١٩٩٠		٣						٤
١٩٩١	١	٩					٢	١٢
١٩٩٢	٤	٤			١			٩
١٩٩٣		٩						٩
١٩٩٤		١						١
١٩٩٥	٢							٢
١٩٩٧-١٩٩٦	١	٩			١			١١
	٤٣	٦٧	٨	٣	٤	١٦	٧	١٤٨

الجدول ٢: الأبحاث موزّعة بحسب الموادّ المدروسة

العنف، ظاهرة سياسيّة	١١
العنف، ظاهرة نفسيّة	٣
الإرهاب السياسيّ	٨
النزاعات العربيّة وأزمة الخليج ١٩٩١	١١
تحليل حالات ووضعيّات في الدول العربيّة	١٨
حالة لبنان	٢
الإسلام السياسيّ	٢٥
الإسلام السياسيّ في مصر	٦
قضيّة الأقلّيات	٥
العنف الثقافيّ	١١
العنف، آليّة من آليات عمل الأنظمة العربيّة (حقوق الإنسان، الديموقراطيّة، الشرعيّة، الاستقرار)	٤٨
الإجمالي	١٤٨

ويمكن تصنيف الدراسات، التي أُجريت حول ظاهرة العنف السياسيّ، من وجهتَي نظر موضوعاتيّتَين شاملتين، وهما العنف كظاهرة بارزة من ظواهر الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة العربيّة المعاصرة، والعنف السياسيّ الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ، مع أنّ هذين المنظورين الموضوعاتيّين لا ينفصلان دائمًا في إطار معالجتهما. فالعرض التالي يسير بحسب هاتين النقطتين الرئيستين. (راجع: الجدول ٢).

١ - العنف السياسيّ في المجتمعات العربيّة (١٠٠ نصّ)

تمّ التطرّق إلى العنف كظاهرة بارزة من ظواهر الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة في إطارات مختلفة ومن وجهات نظر موضوعاتيّة متباينة:

- فإنّ «التقارير الاستراتيجيّة» التي يُصدرها معهد الأهرام (القاهرة) و«التقارير عن حالة الأمّة العربيّة» التي ينشرها مركز دراسات الوحدة العربيّة (بيروت)، ترسم صورة شبه تامّة لمختلف حقول الحياة القوميّة العربيّة، فتعرض في هذا الإطار بعض مشاهد أحداث العنف التي تزعزع حياة الدول العربيّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، والتي تؤثّر في العلاقات بين هذه الدول العربيّة. ومن خلال عرض الوقائع من الناحية الزمنيّة والوضعيّة المحض، تساعد هذه التقارير على تقييم أهمّيّة العنف وسعته في مجمل الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة.

- وتمّت معالجة العنف، في الدراسات الاجماليّة حول الأنظمة السياسيّة العربيّة، كإحدى آليات العمل السياسيّ في إدارة المجتمع وفي العلاقات بين الدول العربيّة (حقوق الإنسان، والديمقراطيّة، والتغيير السياسيّ، ودور العسكريّين السياسيّ، والنزاعات بين الدول العربيّة، إلخ).

- وعولج العنف في الدراسات النظريّة والمطبّقة على بعض وجوه العنف السياسيّ (تحديد مفهوم المصطلح، والثورة كأسلوب في التغيير، والإرهاب السياسيّ، وأسباب العنف السياسيّ، إلخ).

- كُرّس عدد كبير من الدراسات لتحليل بعض وجوه العنف السياسيّ المحدّدة في الدول العربيّة (الشرعيّة، وحقوق الإنسان، والمشاركة السياسيّة، والتغيير السياسيّ، وتداول السلطة، ودور العسكريّين السياسيّ، وأمن الدولة، والاستقرار السياسيّ ومشكلة الأقلّيّات، إلخ).

- أُفرد بعض الدراسات لتحليل حالات (الانتخابات النيابيّة في مصر ١٩٩٦، والوضع في الجزائر والعراق وسورية والسودان وتونس ولبنان إلخ).

- كانت المشاكل المتعلّقة بظاهرة العنف موضوع عدّة مؤتمرات نُظّمت على مستوى العالم العربيّ (١٩٨٤ و١٩٨٦ و١٩٨٨ و١٩٩١ و١٩٩٢) وكُرّس لهذه المشاكل عدّة أعداد خاصّة من بعض المجلّات.

- وأخيرًا تجدر الإشارة إلى بعض الدراسات العلميّة الرفيعة المستوى التقنيّ التي حلّلت ظاهرة العنف السياسيّ في العالم العربيّ متنهجة الأساليب المنهجيّة الخاصّة بعلم الاجتماع السياسيّ، وبالأخصّ منهج «تحليل الأحداث الكمّيّ» (EVENTS/DATA INDEX ANALYSIS؛ راجع أبحاث ح.ت. إبراهيم وح. بكر)، وكذلك بأدوات علم النفس (م. حجازي).

يتّضح من هذا العرض السريع للموضوعات، التي تمّت معالجته في سياق العنف السياسيّ العامّ، أنّ هذه المشكلة تولّد خطابًا منوّعًا من شأنه أن يعالج مجموعة مسائل تتعلّق بعدّة حقول من حياة المجتمعات العربيّة. وهذه المسائل ترتبط بثلاثة محاور موضوعاتيّة رئيسيّة، وهي أزمة الأنظمة الحاكمة، التي تظهر في دائرة العنف الظالم والمقاومة العنيفة، ومحاولات تفسير تلك الظاهرة، وتأصُّل العنف في الثقافة.

١/١ العنف كدليل على أزمة الأنظمة السياسيّة

إنّ عيّنة النصوص التي تُستخدم كقاعدة لهذا العرض السريع يمكّن الباحث من وضع الخطوط الأولى لحدود خطاب يعود، في آن واحد، إلى الفلسفة السياسيّة والعلوم السياسيّة. ويتّسم هذا الخطاب بالميزات التالية:

١/١/١ إنّه خطاب في الديمقراطيّة. وهذا الأسلوب الخطابيّ يساق بوجه خاصّ في المؤتمرات المنعقدة حول الديمقراطيّة وحقوق الإنسان. فالأزمة التي تعانيها الأنظمة السياسيّة الحاكمة في البلدان العربيّة تُعدّ تعبيرًا عن أزمة الديمقراطيّة. وهذه الأنظمة تمتاز، بدرجات متفاوتة، بالحكم السلطويّ، لا بل التوتاليتاريّ، الذي تمارسه نخبة من المدنيّين أو العسكريّين. وبعد أن تستولي هذه النخبة على الحكم السياسيّ، تميل إلى إخضاع المجتمع المدنيّ وإلى احتوائه، لتجعل منه أداة طيّعة في خدمة أهدافها. ولذلك يتمّ تعطيل مؤسّسات المجتمع المدنيّ أو يمسي وجودها شكليًّا محض: هذا هو غياب المشاركة السياسيّة الذي يؤدّي، بحكم منطقه الخاصّ، إلى إضفاء الطابع العسكريّ على المجتمع. والقضاء على

المشاركة السياسيّة ترافقه إزالة المشاركة الاقتصاديّة، ولا سيّما بعد إخفاق الاختبارات التنمويّة. وهذا السير في القضاء على المجتمع المدنيّ لا يمكن أن يتمّ بدون اللجوء إلى العنف. ذلك بأنّ الأنظمة السلطويّة تصل إلى الحكم عن طريق الانقلابات وتستمرّ فيه بالعنف، لا بل بالإرهاب البوليسيّ. وفي أجواء الظلم هذه تتمرّد أقلّيّات مناضلة (كثيرًا ما تكون خاضعة لنظام دينيّ) على النظام التوتاليتاريّ، بإقامة عنف سياسيّ معاكس. وهذه الجدليّة القائمة على العنف، التي تجرى رحاها بين الممثّلَين الفاعلَين على الساحة الاجتماعيّة، ينتهي بها الأمر إلى تدمير ما بقي من المجتمع المدنيّ. إنّه الوضع الذي تدلّ عليه عبارة أزمة الديمقراطيّة.

هذا ويعترف بعض الكتّاب بأنّ الأكثريّة الساحقة من مواطني البلدان العربيّة، الذين يتحتّم عليهم أن يؤلّفوا المجتمع المدنيّ، لا يجدون في أنفسهم الدوافع الكافية للمشاركة الفاعلة في العمل السياسيّ في مجتمع ديمقراطيّ. ويذهب غيرهم إلى الاعتقاد بأنّ النظام الديمقراطيّ الغربيّ الطراز لا يناسب حاجات المجتمعات العربيّة.

٢/١/١ إنّه خطاب في حقوق الإنسان. فإنّ أزمة الديمقراطيّة لها بُعد آخر، وهو بُعد حقوق الإنسان. وإلى جانب الحقّ السياسيّ في المشاركة في إدارة شؤون المجتمع، فإنّ أكثر الحقوق تأصُّلًا في الشخص نراها تمتهنها أجهزة أمن الدولة وتُهينها مختلف المجموعات التي تقاوم النظام الحاكم. ففي المؤتمرات التي تتطرّق إلى مشاكل العنف، توصف حالة حقوق الإنسان في الدول العربيّة بالتفصيل ولكن بكثير من الحياء، بدون أيّ تلميح صريح إلى الأنظمة والنُّخب الحاكمة.

٣/١/١ كانت أزمة الخليج في السنة ١٩٩١ فرصةً لطرح مشكلة الديمقراطيّة مرّة أخرى، بكلّ ما تتضمّنه من مشاكل: فالمؤتمرات الثلاثة التي كُرّست لذلك «الزلزال الأرضيّ» الذي زعزع العالم العربيّ، أظهرت ميلًا إلى شرح تصرُّف النظام العراقيّ بغياب البنى الديمقراطيّة في ذلك البلد.

٤/١/١ إنّه خطاب كثيرًا ما يبقى على مستوى العموميّات. فبالرغم من البيانات المفصّلة عن سوء أوضاع الديمقراطيّة وحقوق الإنسان في البلدان العربيّة، قلّما يتطرّق الكتّاب أو المشاركون في المؤتمرات صراحةً إلى تصرُّف هذا أو ذاك النظام، أو ينتقدون هذه أو تلك النخبة الحاكمة، بلومها على إنزال الأضرار في حقل حقوق الإنسان، أو على تصرّفها غير المطابق لمتطلّبات الديمقراطيّة. فلا شكّ أنّ خطاب العلوم السياسيّة والفلسفة السياسيّة هذا يبقى خجولًا.

بيد أنّ هناك بعض الحالات النادرة الجديرة بالذكر والشاذّة عن تلك القاعدة: بها تحاليل سوسيولوجيّة للأوضاع، تختلف كلّ الاختلاف عن خطابات الفلسفة السياسيّة وعلم السياسة، بفضل موضوعيّتها، والدقّة العلميّة التي تعالَج بها المشاكل، وبتعلّقها بأساس القضيّة. فهي قادرة على التصريح بالكثير من الحقائق في حقل العلم الاجتماعيّ. سنفصّل القول في هذه الأبحاث في سياق لاحق (را: § ٤٠١).

٢/١ محاولات شرح ظاهرة العنف السياسيّ

تطرّق العديد من الدراسات إلى البحث عن العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة التي كانت قد تُعتبَر الأسباب المباشرة أو غير المباشرة لظاهرة «العنف المنهجيّ» الذي تمتاز به الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في المجتمعات العربيّة. يمكننا أن نُميِّز أربعة نماذج من إقامة الدليل، لا ينفي بعضها بعضًا، بل هي متكاملة بالأحرى.

١/٢/١ النموذج الأوّل: فُرضت الدولة البيروتراطيّة الغربيّة الطراز على البنى الاجتماعيّة السياسيّة التقليديّة (العشائريّة والعائليّة والطائفيّة)، فأحدثت اختلالات خطيرة في سير هذه المجتمعات العربيّة التقليديّة. وفضلًا عن ذلك، فإنّ التحديث المفرط أثار حساسيّات معيّنة في المجتمعات العربيّة من أوساط تقليديّة (دينيّة)، فأسهمت، بسبب تراكمها، في إثارة ردود فعل عنيفة. وأسهمت كلّ هذه العوامل مجتمعة في إحداث أزمات تؤدّي إلى العنف (راجع: ح. ت. إبراهيم: الانتخابات ١٩٩٥).

وقد انتهى الأمر ببعض الكتّاب إلى الاعتقاد بأنّ النظام الديمقراطيّ الغربيّ الطراز لا يناسب البنى الاجتماعيّة السياسيّة العربيّة التقليديّة (هـ. مِتكيس، الجزائر).

ومن جهة أخرى، يُستدلّ لصالح هذه النظريّة بأنّ الحركة القوميّة العربيّة، التي كانت في انطلاقتها حركة علمانيّة تقدّميّة ديمقراطيّة، أظهرت عجزها عن التكيُّف مع المتطلّبات الديمقراطيّة وعن الاستفادة من الخبرات الديمقراطيّة العربيّة الناجحة، كالخبرة اللبنانيّة (راجع م. الصلح).

تُجمع تلك الأبحاث المختلفة على الفكرة القائلة إنّ هناك تفاوتًا بين بنى المجتمعات العربيّة التقليديّة والبنى الحديثة المقتبسة من المجتمعات الغربيّة، وهذا التفاوت هو الذي يُحدث العنف السياسيّ الذي يظهر في جدليّة «النظام التوتاليتاريّ الظالم/ حركة التمرُّد». فيصبح العنف فلسفة الحكم السياسيّ، وهو عنف جسديّ وفكريّ على السواء («غسل الأدمغة»). وهذا ما دفع ببعض الكتّاب إلى مقارنة بعض الأنظمة العزيّة بالاستبداد الإستالينيّ (راجع ر. سُكَّري). فيصبح العنف كذلك فلسفة حركات التمرُّد، وهي تفقد غاية عملها ومعناه، لأنّها تصيب الجميع بلا تمييز.

١/٢/٢ النموذج الثاني: إنّ العنف هو التعبير عن تدهور العلاقات بين المجتمع المدنيّ والحكم: فهو فقدان الشرعيّة في الأنظمة العربيّة في نظر الشعوب التي تدّعي سياستها.

وهناك ثلاثة عوامل تفسِّر فقدان الشرعيّة هذا:

أ. إخفاق النُخب الحاكمة في تصوُّر وتطبيق مشاريع متماسكة للتنمية الاجتماعيّة الاقتصاديّة المتكاملة، ومن هنا تدهور أوضاع الناس الحياتيّة وارتباط العالم العربيّ بالبلدان الأجنبيّة وتبعيّته لها.

ب. أثارت برامج التحديث المفرط حساسيّات الأوساط التقليديّة (الدينيّة) التي هي، في آنٍ واحد، أوساط اجتماعيّة محرومة، وهذا ما كان

يُسهم في خلق أجواء ملائمة للعنف السياسيّ.

ج. إخفاق الأنظمة في إقامة حوار بنّاء بين و/أو مع التيّارات السياسيّة والثقافيّة/ الفكريّة التي تنشط في المجتمع، علمًا بأنّ وسيلتها الوحيدة في معالجة الفوارق هي الظلم العنيف. ولذلك، فبدل أن تكون الحكومات حَكَم النزاعات، تمسي طرفًا فيها.

فنتج عن مجمل تلك العوامل أنّ شريحة واسعة من المجتمع العربيّ، ولا سيّما الشبيبة، فقدت ثقتها بالحكومات، بفقدانها، في الوقت نفسه، أمل القدرة على تغيير الأوضاع، عن طريق الاجراءات الديمقراطيّة السلميّة، ولا يمكن تحطيم جدليّة العنف السياسيّ إلاّ بتطبيق برامج إصلاح في العمق.

٣/٢/١ النموذج الثالث: عدم وجود طبقة مفكّرين، في المجتمعات العربيّة، قادرة على معالجة المشاكل المختصّة بالنزاعات العنيفة معالجةً علميّة.

مع أنّ هناك عددًا من النظريّات المثبّتة بالاختبار، بالنسبة إلى معالجة الأزمات العنيفة، فإنّها غير معروفة في أوساط طبقة المفكّرين العرب، فهم أشدّ ارتياحًا إلى العقائديّة منهمَ إلى الفكر العلميّ (راجع ش. الغبراء، أ. الهُوَيدي). فإنّ تلك الطبقة العربيّة - التي تدّعي إرشاد الأمّة - تفتقر إلى الكفاءة في العلوم الاجتماعيّة وفي الفلسفة، فهي غير قادرة إذًا على معالجة مشاكل المجتمع بجدّيّة. ومن جهّة أخرى، فلأنّها متأثّرة بانفعاليّة زائدة، يمتاز فكرها بالعنف، ومن هنا عجزها عن إقامة حوار موضوعيّ. هذا وإنّ تصرّف المفكّرين العرب في أثناء أزمة الخليج ١٩٩١ ومواقفهم من هذا الموضوع تُظهر بوضوح عدم معقوليّتهم وعجزهم عن الإدلاء بأحكام موضوعيّة (راجع ك. عبد اللطيف).

إنّ نماذج إقامة الدليل الثلاثة، التي تقع في الإطار المرجعيّ التزامنيّ، تستند إلى اعتبارات اقتصاديّة واجتماعيّة سياسيّة. ولكن هناك نموذجًا رابعًا لإقامة الدليل، يبدو أكثر جذريّة بكثير، لأنّه يطرح على بساط

البحث التراث العربيّ الإسلاميّ.

٣/١ التراث العربيّ الإسلاميّ على بساط البحث

يتخطّى عدد من الدراسات، في تحليل ظاهرة العنف السياسيّ، إطار المرجعيّة التزامنيّة ويبحث عن أسباب هذه الظاهرة في تاريخ الثقافة العربيّة. فإنّ عددًا من الباحثين أخذوا يتعمّقون في التراث العربيّ الإسلاميّ ليكتشفوا فيه العوامل التي تفسّر العنف السياسيّ الذي ينتاب المجتمعات العربيّة في أيّامنا.

١/٣/١ مقاربة تاريخ المؤسّسات السياسيّة تنطلق من المقولة إنّ هناك انقطاعًا أساسيًّا يفصل بين القرآن والممارسة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة. فقد تبيّن أنّ هذه الممارسة السياسيّة غير قادرة على تطبيق المفاهيم الأساسيّة التي تحتويها الرسالة المُنْزَلة، كالعدل والمساواة والأخوّة. ذلك بأنّ الخبرة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة، من الخلافة الراشدة حتّى خلافة العبّاسيّين، مرورًا بخلافة الأمويّين، أظهرت عجزها عن إنشاء مؤسّسات سياسيّة أهل لأن تترجم تلك المفاهيم في الممارسة الاجتماعيّة السياسيّة (راجع: الدوري).

٢/٣/١ التراث العربيّ الإسلاميّ، مصدر «العنف المنهجيّ» الذي يمتاز به الإبداع الثقافيّ العربيّ. إنّ فكرة الحكم السياسيّ التسلّطيّة، لا بل التوتاليتاريّة، متأصّلة في التراث الثقافيّ العربيّ منذ أكثر من ألف سنة (ح. نفي).

وفي هذا الإطار، يستند عدّة كتّاب إلى التحليل الشهير الذي قام به ابن خلدون لمراحل نموّ الدولة العربيّة الإسلاميّة الثلاث، لإبراز الحقيقة القائلة إنّ تصوّر الدولة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة مبنيّ على مفاهيم تعبّر عن مختلف وجوه العنف، في حين أنّ الأفكار الخاصّة بالمجتمع المدنيّ غائبة عن الخطاب الخلدونيّ (الجابري)؛ كما أنّ الأدب السياسيّ في عصر انحطاط الخلافة، ولا سيّما «فنّ الترسّل»، يُظهر أنّ منطق العنف هو الذي وجّه فكر وعمل ممثّلي ذلك العصر السياسيّين في معالجة شؤون

المجتمع (راجع ق. الحُسَين).

ولقد ذهب بعضهم إلى القول، استنادًا إلى الوثائق، بأنّ الحقل المعرفيّ الذي تعبّر عنه اللغة العربيّة لا يتضمّن مفاهيم الحياة السياسيّة المنظّمة تنظيمًا عقليًّا، في حين أنّها تفيض بمفاهيم العنف والظلم (راجع الجابري).

لم تكن مشكلة العنف غريبة عن فكر شخصيّات النهضة العربيّة - فلقد انتقد محمّد عبده للمبدأ «المكيافيليّ» القائل بأنّ الغاية تبرّر الوسيلة. ولذلك تعاون مع «الحاكم المستبدّ» لتحقيق أهدافه، كما أنّه تبنّى المفهوم التقليديّ لـ «المستبدّ العادل». وهذه المواقف الفقهيّة تفسّر تقلّب الإمام في التعامل مع الحكم الخديويّ والإدارة المستعماريّة. وتجدر الإشارة، في هذا الإطار، إلى أنّ محمّد عبده كان تلميذ الأفغانيّ (راجع ح. الضنّاوي). إنّ فكر النهضة السياسيّ أسهم إلى حدّ بعيد في صياغة الفكر السياسيّ العربيّ الحديث، ولا سيّما في ما يختصّ بالأفكار المتعلّقة بالعنف السياسيّ.

٤/١ ظاهرة العنف السياسيّ في مرآة العلوم الإنسانيّة

إذا كانت الأبحاث التي سبق أن رصدناها تتطرّق إلى ظاهرة العنف السياسيّ من منظور الفلسفة السياسيّة وعلوم التاريخ، فإنّ بعض الباحثين قد أقدم على معالجة هذه الظاهرة في ضوء مفاهيم العلوم الإنسانيّة وبمناهجها وأدواتها المعرفيّة.

١/٤/١ علم الاجتماع الكمّيّ ودراسة العنف السياسيّ. لقد أفرد الباحث المصريّ حسنين توفيق إبراهيم أطروحة أكاديميّة ضخمة للبحث في ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة. والحقيقة أنّ نظرًا لانتشار ظاهرة العنف السياسيّ في العديد من الدول العربيّة، ونظرًا إلى الآثار السلبيّة التي تتركها في الاستقرار السياسيّ والتنمية، إنّما ترتدي دراستها أهمّيّة أكيدة.

وتبدو العلاقة متداخلة بين أزمات ومشكلات التطوّر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ في البلدان العربيّة. وعلى رأسها أزمة التنمية الاقتصاديّة، ومشكلة العدالة الاجتماعيّة، وأزمة الديمقراطيّة، وحالة التبعيّة، وإشكاليّة الأصالة الحضاريّة من جانب، وبين ظاهرة العنف السياسيّ من جانب آخر. فإذا كانت الأزمات والإشكاليّات السابقة تولّد العنف السياسيّ وتخلق مناخًا ملائمًا لممارسته، فإنّ انتشار العنف السياسيّ وزيادة شدّته يؤدّيان بدورهما إلى تعميق هذه المشكلات وزيادة حدّتها. ففي ظلّ مناخ عدم الاستقرار السياسيّ، لا يمكن التعامل بفاعليّة مع أي من المشكلات السابقة، بل غالبًا ما تؤجّل مواجهتها، أو يتمّ التعامل معها بصورة جزئيّة وشكليّة، الأمر الذي يؤدّي إلى تعقّد أبعادها وتجذّرها، وزيادة مخاطرها ودرجة حدّتها مع مرور الزمن.

وعلى ضوء ما سبق، تبدو أهمّيّة رصد وتحليل ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة، بقصد الوقوف على حجم الظاهرة وأسبابها. ويعتبر هذا مقدّمة أساسيّة لاقتراح استراتيجيّات وأساليب فعّالة لاستيعابها وتقليصها. فالتحديد العلميّ لظاهرة ما يعدّ ضروريًّا لتطوير حلول فعّالة لها.

أطروحة حسنين توفيق إبراهيم تعالج موضوعًا حيويًّا يمثّل جزءًا من خصائص مرحلة الانتقال التي تمرّ بها النظم العربيّة. فهي نظم لم تستقرّ بعد، إذ لا يوجد اتّفاق عامّ داخلها حول شكل النظام السياسيّ والاقتصاديّ وطبيعة النظام الاجتماعيّ المنشود. وعلى هذا الأساس، فهناك العديد من القضايا المحوريّة التي لم تحسم بعد. وهذه الأوضاع من شأنها فتح الباب أمام التوتّر والعنف. كما أنّ درجة العنف السياسيّ وشدّته تعتبران مؤشّرًا لأداء النظم السياسيّة وفاعليّاتها، ومن ثمّ درجة شرعيّتها، فهو الوجه الآخر لتدهور شرعيّة النظم القائمة.

تتبلور مشكلة هذه الدراسة في تحليل أبعاد ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة ورصده. سواء كان ذلك العنف الذي تمارسه النظم

الحاكمة ضد المواطنين أو ضدّ فئات منهم، وهو ما يُعرف بالعنف الرسميّ (الحكوميّ)، أو العنف الذي يمارسه المواطنون أو جماعات وعناصر منهم ضدّ رموز السلطة ومؤسّساتها، وهو ما يُعرف بالعنف الشعبيّ أو غير الرسميّ (غير الحكوميّ)، وذلك خلال فترة كانون الثاني ١٩٧١ - كانون الأوّل ١٩٨٥.

وفي هذا الإطار تسعى الدراسة إلى:

١ - رصد وتحديد أشكال العنف السياسيّ الأكثر تكرارًا في النظم العربيّة، وتفسير ذلك.

٢ - تحديد معدّلات تكرار أحداث العنف السياسيّ ودرجات شدّتها في النظم العربيّة؛ مع المقارنة بين تلك النظم من زاوية تزايد أو تناقص العنف السياسيّ من حيث الكمّ والكيف.

٣ - رصد وتحديد القوى السياسيّة والاجتماعيّة التي مارست العنف السياسيّ غير الرسميّ في النظم العربيّة خلال فترة الدراسة.

٤ - رصد وتتبُّع اتّجاهات حركة العنف السياسيّ فيما بين النظم العربيّة. ومن هذا المنطلق يمكن رسم خريطة للعلاقات العربيّة - العربيّة، وتحديد بؤر ومصادر واتّجاهات التوتّر والصراع في المنطقة العربيّة. ويثير هذا قضيّة العلاقة بين المتغيّرات الخارجيّة والعنف السياسيّ الداخليّ. فما هو مدى تأثير البيئة الخارجيّة (الإقليميّة والدوليّة) في أحداث العنف السياسيّ داخل النظم العربيّة؟ وما هي محدّدات هذه العلاقة؟ وهل يؤثّر العنف السياسيّ الداخليّ في النظم العربيّة في سياساتها الخارجيّة والصراعات التي تخوضها؟

٥ - تحديد وتحليل طبيعة العلاقة بين العنف الرسميّ والعنف غير الرسميّ في النظم العربيّة.

٦ - وأخيرًا، تفسير ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة، وذلك من خلال اختبار عدد من الفرضيّات التي تتضمّن علاقات ارتباطيّة (إيجابيّة وسلبيّة) بين العنف السياسيّ وعدد من المتغيّرات الأخرى المفسّرة له. وهي: التنمية الاقتصاديّة، والتعبئة الاجتماعيّة، وعدم

العدالة التوزيعيّة، وعدم التكامل الوطنيّ، والتبعيّة الاقتصاديّة.

تنبع أهميّة هذه الدراسة من عدّة اعتبارات علميّة وعمليّة، نبرز منها التالية:

من جهة، ليست ثمّة دراسات سابقة باللغة العربيّة تناولت هذا الموضوع بشكل مباشر، وبتلك المنهجيّة، وذلك الشمول. وخصوصًا ما يتعلّق بتحليل الظاهرة في النظم العربيّة أمبريقيًا، وذلك باستخدام مؤشّرات وأساليب كمّيّة لرصد أحداث العنف وتحليلها فضلًا عن قياس درجة شدّتها.

من جهة أخرى، إنّ هذه الدراسة تعتمد على منهجيّة تقوم على أساس الجمع والمزاوجة بين التحليل الكمّيّ والرؤية الكيفيّة لظاهرة العنف السياسيّ. وذلك اقتناعًا بأنّ التحليل الكمّيّ الذي لا يرتكز على أسس نظريّة واضحة لتحديد المفاهيم المستخدمة، وصياغة العلاقات الارتباطيّة بين المتغيّرات، واختيار المؤشّرات، يعدّ محدود الأهمّيّة، وغالبًا ما تكون نتائجه مضلّلة. فإذا كان التحليل الكمّيّ يمكن أن يقدّم تفسيرات جزئيّة لبعض جوانب أو متغيّرات الظاهرة موضع الدراسة، إلاّ أنّ البحث عن تفسير كلّيّ لها يعتبر مسألة وثيقة الارتباط بتطوير تفسيرات كيفيّة للظاهرة، انطلاقًا من النظريّات والمقولات العامّة حولها، واستنادًا إلى تتبّع حركتها وديناميّاتها في الواقع العمليّ. وعلى الجانب الآخر يساهم التحليل الكمّيّ بدوره في تطوير الأطر النظريّة وبلورتها من خلال إثبات أو نفي الفرضيّات الخاصّة بالعلاقات الارتباطيّة بين متغيّرات ظاهرة ما، أو بين متغيّرات ظاهرتين مختلفتين.

لقد انتهج الباحث في دراسة الظاهرة أسلوب تحليل الأحداث الكمّيّ (EVENTS/DATA INDEX ANALYSIS) ورجع إلى أكثر المصادر مصداقيّة وثقة في جمع المعلومات عن حوادث العنف السياسيّ. أمّا في مرحلة معالجة المعطيات فقد استعان بالأساليب الإحصائيّة بغية اكتشاف الارتباطات القائمة بين حوادث العنف وعدد من المتغيّرات التفسيريّة.

وأخيرًا، إنّ هذه الدراسة تقوم على أساس الانفتاح على الاتّجاهات النظريّة والفكريّة، وكذلك الدراسات الإمبريقيّة الغربيّة حول ظاهرة العنف السياسيّ، وذلك من منظور نقديّ، سواء في ما يتعلّق بنقد بعض المسلّمات والمنطلقات الفكريّة - المعلنة والضمنيّة - التي تنطلق منها هذه الدراسات، أو نقد المؤشّرات والتفسيرات التي تطرحها للظاهرة، والوقوف على حدود صلاحيّتها وإمكانات الاستفادة منها لتحليل الظاهرة في الواقع العربيّ، باعتبار أنّ لهذا الواقع خصوصيّاته السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

١/٤/٢ ظاهرة العنف السياسيّ في ضوء علم النفس التحليليّ. لقد حذف ح.ت. إبراهيم من مضمار أبحاثه أحداث الحرب الأهليّة اللبنانيّة لاعتبارات تتعلّق بصعوبة الحصول على معلومات صادقة عمّا يجري من أعمال عنف. يردم هذه الثغرة كتاب مصطفى حجازي عن **التخلّف الاجتماعيّ**، مدخل إلى سيكولوجيّة الإنسان المقهور. إلاّ أنّ الطبيب المحلّل النفسيّ يضيف إلى دراسة ظاهرة العنف السياسيّ بعدًا ينقص علم الاجتماع السياسيّ، هو معاناة الإنسان المتخلّف.

منذ أوائل الخمسينات، كثرت الأبحاث التي تتناول مشاكل التخلّف من وجهات نظر متعدّدة ومتباينة، إلاّ أنّها ركّزت اهتمامها العلميّ حول قضايا الإنماء الاقتصاديّ والغاية الاجتماعيّة، في حين أنّ الإنسان المتخلّف نفسه لم يحظَ بالاهتمام نفسه.

يعاش التخلّف على المستوى الإنسانيّ، كنمط وجود مميّز له ديناميّاته النفسيّة والعقليّة والعلائقيّة النوعيّة. والإنسان المتخلّف، منذ أن ينشأ تبعًا لبنية اجتماعيّة معيّنة، يصبح قوّة فاعلة ومؤثّرة فيها. فهو من ناحية يعزّز هذه البنية ويدعم استقرارها، وهو من ناحية ثانية، يقاوم تغييرها نظرًا لارتباطها ببنيته النفسيّة. العلاقة إذًا جدليّة بين السبب والمسبّب (البنية والنمط الإنسانيّ الذي ينتج عنها) ممّا يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلّفة، بغية وضع الخطط التنمويّة.

يتلخّص وجود الإنسان المتخلّف، في نظر الباحث، في وضعيّة مأزقيّة، يحاول في سلوكه وتوجّهاته وقيمه ومواقفه مجابهتها، ومحاولة السيطرة عليها بشكل يحفظ له بعض التوازن النفسيّ، الذي لا يمكن الاستمرار في العيش دونه. هذه الوضعيّة المأزقيّة هي أساسًا وضعيّة القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تفلت من سيطرته وتمارس عليه اعتباطها، والممسكون بزمام السلطة في مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ. ولذلك فإنّ سيكولوجيّة التخلّف من الناحية الإنسانيّة تبدو لنا على أنّها، أساسًا، سيكولوجيّة الإنسان المقهور. تنبت علاقات القهر والتسلّط من ناحية، وردّ الفعل عليها من رضوخ أو تمرّد من ناحية ثانية في كلّ ثنايا وجود الإنسان المتخلّف، لأنّها تكاد تكون من الناحية البنيويّة، الخاصّيّة الأساسيّة للمجتمع المتخلّف. تكوين الإنسان المتخلّف النفسيّ، وتركيبه الذهنيّ، وحياته اللاواعية محومة كلّها بالاعتباط والقهر وما يولّدانه من قلق جذريّ، وانعدام الشعور بالأمن والإحساس بالعجز أمام المصير.

التكوين النفسيّ والتكوين الذهنيّ للإنسان المتخلّف، بدناميّته الخاصّة، وحركته التاريخيّة، والأساليب المتنوّعة التي يجابه بها مأزقه الوجوديّ، يشكّلان قسمي هذا البحث. ففي القسم الأوّل يرسم الباحث الملامح النفسيّة الأساسيّة للإنسان المقهور. أمّا في القسم الثاني فيستعرض أهمّ الأساليب الدفاعيّة التي يجابه بها وضعيّته في تفاعلها وتناقضها وتغيّرها. ويتّضح من هذين القسمين أنّ حياة الإنسان المتخلّف وممارساته وتطلّعاته، هي أبعد ما تكون عن العشوائيّة والتشتّت اللذين يبدو أنّهما يميّزانها ظاهريًّا.

إنّ انفجار أحداث العنف في لبنان إبّان مرحلة القيام بالاستقصاءات الميدانيّة وتفريغ المعلومات وتحليلها وكتابة هذه السطور، والأشكال التي اتّخذها ويتّخذها، وما يحيط به من ظروف، وما تحرّكه من قوى وعوامل، تعتبر في نظر الباحث فرصة كاشفة لما يعتمل في بنية المجتمع المتخلّف من عنف، وما يصطرع فيها من مآزق وتناقضات. وهي بالتالي تبيّن لنا ما يتعرّض له الإنسان في ذلك العالم من قهر واعتباط، وما يحلّ بقيمته

الإنسانيّة من هدر. وإذا اتّخذ العنف وما يدفعه من قهر وهدر لكيان الإنسان في الحالة الراهنة، طابعًا صريحًا صارخًا ومأساويًا، فإنّه هو نفسه، في رأينا، فاعل في بنى المجتمعات المتخلّفة على تعدّدها، ومحرّك لها، ومحدّد لأنماط العلاقات والاستجابات فيها، إنّما بأشكال مقنّعة وغير مباشرة، وراء حالة من السكون الظاهريّ. ذلك هو على الأقلّ، الافتراض الأساسيّ الذي دفع الباحث إلى الحديث عن سيكولوجيّة الإنسان المقهور باعتباره النتاج الرئيسيّ للتخلّف الاجتماعيّ.

ينتهج هذا البحث الملاحظة العياديّة وأسلوب التحليل النفسيّ للظواهر المعاشة. وبقدر ما يدرس ظواهرة اجتماعيّة في منظور علم النفس، يندرج في إطار علم النفس الاجتماعيّ العياديّ.

هذه المحاولة بما يعتورها من ثغرات، تطمح إلى فتح الطريق أمام أبحاث نفسيّة ميدانيّة، تحاول فهم الإنسان المتخلّف بنوعيّته وخصوصيّة وضعه، وبشكل حيّ وواقعيّ، لتكون مرتكزات علم نفس التخلّف. بذلك وحده يمكننا أن نضع أخيرًا حدًّا لإلباس هذا الإنسان القوالب النظريّة، والتفسيرات الموضوعة لإنسان العالم الصناعيّ، التي أدّت إلى تعميمات متسرّعة كان من نتيجتها أنّها حادت عن غرضها المعرفيّ، نظرًا لما تحمله من خطر إخفاء وطمس الواقع الحقيقيّ.

١/٥ نظرة إجماليّة

بعد هذا الاستعراض السريع لما أنتجه البحث العلميّ في فروعه المختلفة حول ظاهرة العنف السياسيّ الذي ينخر في كيان المجتمعات العربيّة، يمكننا القول إنّ تلك الأبحاث تتّصف بقدر لا يستهان به من الصراحة والصدق الفكريّ والصفاء العقليّ والجدّيّة النظريّة والصرامة المنهجيّة. إذ لم يدّخر الباحثون الجهد بغية التوصّل إلى معرفة الواقع الاجتماعيّ - السياسيّ على حقيقته بمنأى عن التحيّزات الإيديولوجيّة المبتذلة، ممّا ساعدهم على إنتاج مدوّنة من المعرفة العلميّة يكون بوسعها أن ترشد العمل السياسيّ.

٢ - الإسلام السياسيّ من عوامل العنف السياسيّ في المجتمعات العربيّة (٤٧ نصًّا)

بالرغم من أهمّيّة حركات الإسلام السياسيّ على الساحة العربيّة، فإنّ عدد الإسهامات التي كُرّست لتحليل هذه الظاهرة يبدو محدودًا نسبيًّا بالمقارنة بالدراسات التي كُرّست لظاهرة العنف السياسيّ. لكنّ هذا الرقم لا يشمل إلاّ الإسهامات التي تتناول العنف الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ كموضوع رئيسيّ، في حين تعالجه إسهامات أخرى في الإطار العامّ الخاصّ بالعنف السياسيّ.

إنّ مشكلة العنف السياسيّ الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ عولج في سياقات مختلفة ومن وجهات نظر مختلفة:

- كُرّس مؤتمر لتحليل مجموعات الإسلام السياسيّ ومصادرها ومنظّماتها الإقليميّة والقوميّة وعملها السياسيّ (راجع: **الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ**)؛
- دراسات تحليليّة مستفيضة حول أهمّ توجّهات مذهبها السياسيّ الدينيّ ودور العنف في إديولوجيّتها؛
- تحليل الأصول الاجتماعيّة التي ينتمي إليها مناضلو تلك المجموعات، وأسباب التزامهم في العمل السياسيّ الإسلاميّ؛
- تحليل الأعمال العنيفة الكمّيّ الدقيق، التي تمارسها مجموعات الإسلام السياسيّ.

٢/١ زُمَر الإسلام السياسيّ في منظور التحليل السوسيولوجيّ

مع أنّ العديد من الفروع الإقليميّة التي تنتمي إليها مجموعات الإسلام السياسيّ كان موضوع دراسات تحليليّة ودراسات حالات فرديّة، فإنّ الحركة الإسلاميّة المصريّة هي التي استرعت اهتمام الباحثين، نظرًا إلى أهمّيّتها النموذجيّة لمجمل العالم العربيّ، كما أنّ الباحثين المصريّين اهتمّوا بدراستها، مستخدمين أساليب منهجيّة مفيدة - والدليل على ذلك المثالان التاليان:

حين نحلّل محدّدات التطرّف الدينيّ الاجتماعيّة الاقتصاديّة في مصر، نلاحظ أمرّين: من جهة، تستميل مجموعات الإسلام السياسيّ، بوجه خاصّ، أولئك الشبّان المتحدّرين من الأوساط التقليديّة التي هي، في الوقت نفسه، محرومة من الناحية الاقتصاديّة. وهذه الأوساط، التي عانت الكثير من سياسة الانفتاح التي دشّنها الرئيس أنور السادات، أصبحت منبت المناضلين الشباب المؤيّدين للشعار «الحلّ هو الإسلام». ومن جهة أخرى، فإنّ طريقة التفكير العقائديّ الخاصّة بالإسلام السياسيّ تنشأ في حضن الأسرة المسلمة التقليديّة وتُنقل إلى التعليم الرسميّ القائم على التلقين في الذهن. وهذان العاملان مجتمعين يولّدان أزمة اجتماعيّة ثقافيّة معمّمة تسهّل عمل مجموعات الإسلام السياسيّ. وفي هذه الأجواء، يكتسب المناضلون الشباب الإسلاميّون ميلًا إلى «جنون العظمة»، وقد يصل إلى درجة مرضيّة، وهذا النموذج من الناس هو الذي يستخدم العنف السياسيّ (راجع س. ن. أحمد).

إنّ التحليل الإحصائيّ المُستخدم في أحداث العنف السياسيّ – بحسب أسلوب «تحليل الأحداث الكمّيّ» يستطيع اكتشاف توزّع أحداث العنف السياسيّ وسيرها في المكان والزمان. فيمكن، من جهة، تحديد مدّة مراحل هذا السير المختلفة بدقّة، وهذا الأمر يساعد على تحديد نِسَب بين متغيّرات هذا السير ومتغيّرات حقول أخرى من الحياة الاجتماعيّة. ويمكن، من جهة أخرى، وضع خريطة سير العنف الجغرافيّة (راجع ح. بكر).

٢/٢ درس تحليليّ للعقائديّة الإسلاميّة ولدورها في العنف السياسيّ

كثرت الأدبيّات العلميّة التي انصبّت على تحليل إيديولوجيّة الإسلام السياسيّ في نُسخه وتنوّعاته المختلفة. لكنّ هذا العرض السريع يقتصر على تقديم أهمّ مواضيع المؤتمر المكرّس للحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ (تونس: ١٩٨٤). جمع هذا المؤتمر عددًا من العلماء المعروفين، فخرج بمجموعة دراسات موثّقة بالمستندات حول الفروع

القوميّة التي تؤلّف الحركة الإسلاميّة السياسيّة.

٢/٢/١ الإسهامات

الصحوة الإسلاميّة في مصر ....(د. محمّد أحمد خلف الله)

تعقيب ....(د. محمّد الغزالي)

الصحوة الإسلاميّة في بلاد الشام:

مثال سوريا ....(د. الحبيب الجنحاني)

تعقيب ....(د. فهمي جدعان)

عن الصحوة الإسلاميّة في لبنان ....(حسن صبرا)

الحركة السلفيّة والجماعة

الدينيّة المعاصرة في المغرب ....(د. محمّد عابد الجابري)

تعقيب ....(د. عبد الكريم غلاب)

الإسلام الاحتجاجي في تونس ....(د. محمّد عبد الباقي الهرماسي)

تعقيب: تحليل للعناصر المكوّنة للظاهرة

الإسلاميّة بتونس (حركة الاتّجاه الإسلامي) ....(راشد الغنوشي)

الصحوة الإسلاميّة بين الواقع والطموح ....(د. شكري فيصل)

مستقبل الصحوة الإسلاميّة ....(د. عبدالله النفيسيّ)

تقرير تجميعيّ: الصحوة الدينيّة الإسلاميّة

خصائصها - أطوارها - مستقبلها ....(د. مصطفى الفيلالي)

٢/٢/٢ العنف السياسيّ، عنصر مرتبط بجوهر الإيديولوجيّة الإسلاميّة. إنّ الإسهامات، بالرغم من عناوينها العديمة المغزى، تقدّم عروضًا دقيقة وإيضاحات وجيهة، ولذلك فإنّها أثارت حساسيّات الشيخ الغزالي. ويمكننا أن نلخّص أهمّ العناصر المتعلّقة بمشكلة العنف في النقاط التالية:

أ. بالرغم من العديد من التقلّبات التي عرفتها مختلف المجموعات الإسلاميّة على اختلاف الفروع القوميّة وعلى مرّ الزمن، يبقى مرجعها

الرئيسيّ، في ما يتناول العقائديّة والممارسة السياسيّة التنظيميّة، جماعة الإخوان المسلمين.

ب. وبالرغم من التطوّرات والعديد من التغيُّرات التي عرفتها جمعيّة الإخوان المسلمين، وبالرغم من طريقة تصرّفهم وتفكيرهم منذ الجيل المؤسّس، يمكن التثبُّت من بعض الثوابت التي تدوم، مع أنّ الطرق تختلف في الفروع القوميّة:

- **الإسلام دين ودولة**. إنّ مفهوم الإسلام كنظام كامل وشامل يوافق جميع الأزمنة وجميع الظروف كان، منذ حسن البنّا، أحد مبادئ فكر الإخوان، ولذلك فإنّ الالتزام السياسيّ هو جزء لا يتجزّأ من حياة المسلم الدينيّة. ومن هذا المنطلق، كان ولا يزال الوصول إلى الحكم عملًا في سبيل الله، مع العلم بأنّ الطرق تختلف: مواربةً بالتأثير في الحكومات أو بالاستيلاء على الحكم مباشرةً، بالقوّة العنيفة.
- **إنّ العنف** هو مرتبط جوهريًا بتفكير الجماعة وعملها. فإنّ فكرة العنف السياسيّ نشأت وتبلورت منذ ابتداء تأسيس الجماعة، إذ إنّ فكرة الجهاد كوسيلة للاستيلاء على الحكم السياسيّ لتحقيق المجتمع الإسلاميّ بإنشاء دولة إسلاميّة هي من ثوابت تراث الإخوان العقائديّ، ولقد انتقلت هذه الفكرة إلى فكر مجموعات الإسلام السياسيّ.
- وُضع تنظيم الجماعة، منذ البدء، بطريقة تمكّنها من القيام بالعمل العنيف. فـ «النظام الخاصّ» وُضع وأُنشئ من أجل «الجهاد في سبيل الله». وعليه إنّ الأمر الذي ساد تجنيد عناصر هذا «الجهاز السرّيّ» وإعدادهم كان أرجحيّة دور الطاعة تجاه مرشد الجماعة وأمير المجموعة، تلك الطاعة التي اعتُبرت طاعة لله، كما أنّ الثقة غير المشروطة بالمبادئ العقائديّة التي تقوم عليها الجماعة كانت أحد أسس إعداد أعضاء المستقبل في ذلك «الجهاز».

ج. أصبحت تلك الثوابت عناصر التراث العقائديّ العامّة، التي تبنّتها زُمَر الإسلام السياسيّ، وهي تجني منها فائدة تختلف باختلاف الظروف والحاجات وعبقريّة أمرائها الخاصّة. لكنّ العنف كوسيلة لإنشاء

الدولة الإسلاميّة يبقى عنصرًا ثابتًا في هذا التراث العقائديّ.

٢/٣ «المصادر البعيدة الغور التي يعود إليها عنف المجموعات الإسلاميّة». هنا وتجدر بالذكر وجهة النظر التي عبَّر عنها الفقيه الأزهريّ خليل عبد الكريم، الذي قام بتحليل للعنف السياسيّ يعود إلى علم النفس الدينيّ. فهو يقول بأنّ هذه الظاهرة تنبعث من الدوافع الدينيّة العميقة الخاصّة بـ «الديانات الإبراهيميّة الثلاث» التي تتشارك في فكرتين أساسيّتين: الاختيار الإلهيّ والاستئثار بالحقيقة المطلقة. وهو يعرض هذا القول باستدلال كتابيّ سريع.

إنّ هاتين الفكرتين عرفتا، في عقائديّة الإخوان المسلمين، تطوُّرًا فريدًا إلى حدّ ما. فإنّ أعضاء الجماعة كانوا دائمًا على يقين من أنّهم مختارون وأنّهم يستأثرون بالحقيقة المطلقة، وبالتالي يفوقون سائر المسلمين، بفضل إيمانهم المتين وعلمهم الدينيّ. ونتج عن ذلك «مركَّب تفوُّق»، فانتهى الأمر بالإخوان إلى المطابقة بين تعليمهم ورسالة النبيّ، في حين وُصفت سائر التعاليم التي تختلف عن تعاليمهم بـ «الإلحاد» و«المُنكَر». وهذا اليقين حمل الإخوان على إنشاء «الجهاز السرّيّ»، ليفرضوا على «الضالّين في المنكر» طريقة تفكيرهم وحياتهم بالعنف. فإنّ فكرة العنف الدينيّ هو، منذ تأسيس الجمعيّة، في صميم عقائديّتهم.

٢/٤ ملاحظات نقديّة

ثمّة أمران يسترعيان اهتمام قرّاء الأبحاث حول الإسلام السياسيّ وأسلوبه في التعامل مع المجتمع والدولة.

٢/٤/١ غياب وجهة النظر المقارِنة: إنّ الدراسات، التي تحاول أن تشرح أسباب العنف السياسيّ أو الدينيّ، تستند إلى عوامل اجتماعيّة اقتصاديّة وثقافيّة وعقائديّة دينيّة. لكنّ هذه العوامل مشتركة بين رعايا الطوائف الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة. والحال أنّ الكتّاب لا يشرحون كونَ العنف السياسيّ هو ظاهرة تميِّز الطائفة الإسلاميّة بوجه خاصّ، في حين لا تعرفها الطوائف المسيحيّة، ولا سيّما الأقباط المصريّون.

ويظهر غياب وجهة النظر المقارِنة بوضوح في الدراسة التي قام بها خليل عبد الكريم، مع أنّها إيحائيّة من ناحية أخرى. فإنّه يقول بأنّ الفكرتَين المؤسّستَين، فكرة الاختيار وفكرة الاستئثار بالحقيقة المطلقة، هما مشتركتان بين «الديانات الإبراهيميّة» الثلاث. وهو يُثبت، بعد ذلك، تأثير هاتين الفكرتَين في فكر الإخوان المسلمين وممارستهم، من دون أن يتساءل لماذا نرى أنّ الوسط المسيحيّ العربيّ لم يعرف الظاهرة نفسها. لا شكّ أنّ تحليل جذور العنف السياسيّ العضويّة المتأصّلة في جوهر مجموعات الإسلام السياسيّ هو صائب وثاقب، ويستحقّ أن يعمَّق في وجهة نظر مقارِنة مع ديانات إبراهيميّة أخرى أو غير إبراهيميّة.

والكتّاب، لأنّهم يهملون القيام بدراسة مقارنة للعنف السياسيّ الدينيّ، يخسرون إشكاليّات مفيدة ومثيرة ويبتعدون عن سُبُل بحث يُرجى منها كلّ خير.

٢/٤/٢ نقص في المعلومات عن تاريخ الأديان: إنّ البحث المقارن في «الديانات الإبراهيميّة» الثلاث، من وجهة نظر يقينهم المشترك من فكرة الاختيار ومن فكرة الاستئثار بالحقيقة المطلقة، يدلّ على نقص أبسط المعلومات عن تاريخ الأديان. وفضلًا عن ذلك، فإنّ الكاتب، لأنّه يطبّق المقولات التقليديّة الخاصّة بالعقيدة الإسلاميّة على وصف الأديان غير الإسلاميّة، يسدّ طريقه لمعالجة هذه الديانات معالجة موضوعيّة، ويُظهر عدم قدرته على أن ينظر إليها كما هي ترى نفسها. وكذلك، بسبب جهل الإطار اللاهوتيّ الذي تتّسم به الكتب المقدّسة المسيحيّة واليهوديّة، تستند «براهينه الكتابيّة» إلى نصوص كتابيّة اختارها اعتباطًا وفصلها عن أطرها، ولذلك فهي لا تدلّ إلاّ على ما يحبّ الكاتب أن تدلّ عليه(*).

(*) نقل الصفحات السابقة إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ.

قائمة المراجع

كتب

١ - إبراهيم، حسنين توفيق: **ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢، سلسلة «أطروحات الدكتوراه»، ١٧.

٢ - إبراهيم، سعد الدين: **تأمّلات في مشكلة الأقلّيّات**، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢.

٣ - إبراهيم، سعد الدين (محرّر): **التعدّديّة السياسيّة والديمقراطيّة في الوطن العربيّ**، عمّان: منتدى الفكر العربيّ، ١٩٨٩.

٤ - إبراهيم، سعد الدين: **المجتمع والدولة في الوطن العربيّ**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٨ (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ).

٥ - أبو زيد، نصر حامد: **نقد الخطاب الدينيّ**، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢ (الطبع ٢).

٦ - أبو الفضل، منى: مذكّرات في النظم العربيّة: **نصّ المحاضرات التي ألقيت على طلبة السنة الرابعة - قسم العلوم السياسيّة**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٠-١٩٨١.

٧ - أحمد، أحمد يوسف: **الصراعات العربيّة - العربيّة، ١٩٤٥-١٩٨١: دراسة استطلاعيّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٨.

٨ - أحمد، رفعت سيّد: **النبيّ المسلّح**. ١. **الرافضون**. ٢. **الثائرون**، London: Riad El-Rayyes Books, 1991.

٩ - أحمد، فاروق يوسف: **القوّة السياسيّة: اقتراب واقعيّ في الظاهرة السياسيّة**، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٩.

١٠ - بدوي، محمّد طه: **الفكر الثوريّ: دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسيّة العالميّة**، الإسكندريّة: المكتب المصريّ الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

١١ - **التحوّلات السياسيّة الحديثة في الوطن العربيّ**، مجموعة من

الباحثين. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسيّة، ١٩٨٩.

١٢ - توفيق، ممدوح: الإجرام السياسيّ، القاهرة: دار الجليل، ١٩٧٧.

١٣ - الجنحاني، الحبيب: الصحوة الإسلاميّة في بلاد الشام: مثل سوريا. في كتاب: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ص ص، ١٠٥-١٥٤.

١٤ - جنينة، نعمة الله: تنظيم الجهاد: البديل الإسلاميّ في مصر، القاهرة: دار الحرّيّة، ١٩٨٨.

١٥ - حجازي، مصطفى: التخلّف الاجتماعيّ: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٧٦.

١٦ - حرب، أسامة الغزالي (محرّر): العنف والسياسة في الوطن العربيّ، عمّان: منتدى الفكر العربيّ، ١٩٨٧.

١٧ - حرير، عبد الناصر: الإرهاب السياسيّ: دراسة تحليليّة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.

١٨ - الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ندوة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٩ (ط. ٢). سلسلة «مكتبة المستقبلات العربيّة البديلة، الاتّجاهات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة».

١٩ - حنفي، حسن: الجذور التاريخيّة لأزمة الحرّيّة والديمقراطيّة في وجداننا المعاصر، في كتاب: هلال، عليّ الدين: الديموقراطيّة، ص ص ١٧٥-١٩٠.

٢٠ - خلف الله، محمّد أحمد: الصحوة الإسلاميّة في مصر، في كتاب: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ص ص ٣٥-٩٨.

٢١ - الدوري، عبد العزيز: الديموقراطيّة وفلسفة الحكم العربيّ، في كتاب: هلال، عليّ الدين: الديموقراطيّة، ص ص ١٩١-٢١٤.

٢٢ - زكريّا، فؤاد: الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل، بيروت: دار التنوير للطباعة، ١٩٨٥.

٢٣ - سلامة، غسّان: المجتمع والدولة في المشرق العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن

العربيّ، محور المجتمع والدولة).
٢٤ - شهاب، مفيد: دروس في ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٦٧.
٢٥ - صادق، محمّد توفيق: التنمية في دول مجلس التعاون: دروس السبعينات وآفاق المستقبل، الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦. سلسلة «عالم المعرفة» ١٠٣.
٢٦ - الطويلة، عبد الستّار: حكومة مدنيّة أم دينيّة، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٥.
٢٧ - عبد الله، اسماعيل صبري [وآخرون]: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧.
٢٨ - عبد الرزاق، حسين: مصر في ١٨ و١٩ يناير: دراسة سياسيّة وثائقيّة، القاهرة: دار نشر شهيد، ١٩٧٩.
٢٩ - عبد الكريم، خليل: الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥ (ط. ١).
٣٠ - عزّ الدين، أحمد جلال: الإرهاب والعنف السياسيّ، القاهرة: دار الحرّيّة، ١٩٨٦.
٣١ - العشماوي، محمّد سعيد: الإسلام السياسيّ، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧.
٣٢ - العقاد، صلاح: المشرق العربيّ المعاصر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٧٩.
٣٣ - العكرة، أدونيس: الإرهاب السياسيّ: بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانيّة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
٣٤ - عويس، سيّد: لا للعنف: دراسة علميّة في تكوين الضمير الإنسانيّ، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٨.
٣٥ - عيراني، جورج إميل (إشراف): التهجير والمصالحة في لبنان ما بعد الحرب، وقائع ورشة العمل التي نظّمتها الجامعة اللبنانيّة الأمريكيّة ١٩٩٦. بيروت: الجامعة اللبنانيّة الأمريكيّة، ١٩٩٧.
٣٦ - الفيلالي، مصطفى: تقرير تجميعيّ: الصحوة الدينيّة الإسلاميّة،

خصائصها، أطوارها مستقبلها، في كتاب: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ص ص ٣٣٣-٤٠٨.

٣٧ - القباني، بكر: ثورة ٢٣ يوليو وأصول العمل الثوريّ المصريّ، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٠.

٣٨ - مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام: التقرير الاستراتيجيّ العربيّ، ١٩٨٥، المشرف ورئيس التحرير: السيّد يسين. القاهرة: المركز، ١٩٨٦.

٣٩ - التقرير الاستراتيجيّ العربيّ، ١٩٨٦، المشرف ورئيس التحرير السيّد يسين. القاهرة: المركز، ١٩٨٧.

٤٠ - مسعد، نيفين عبد المنعم: الأقلّيّات والاستقرار السياسيّ في الوطن العربيّ، القاهرة: جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، مركز البحوث والدراسات السياسيّة، ١٩٨٨.

٤١ - معهد البحوث والدراسات العربيّة: الأزمة اللبنانيّة: أصولها، تطوّرها، أبعادها المختلفة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربيّة، ١٩٧٨.

٤٢ - ميتكيس، هدى حافظ: الحركة الإسلاميّة المعاصرة في تونس بين موجبات الواقع والمثاليّة الدينيّة، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسيّة، ١٩٨٩. (سلسلة بحوث سياسيّة).

٤٣ - ناصف، عبدالله: السلطة السياسيّة: ضرورتها وطبيعتها، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٨٣.

٤٤ - النقيب، خلدون حسن: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربيّة (من منظور مختلف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ، محور المجتمع والدولة).

٤٥ - الهرماسي، محمّد عبد الباقي: المجتمع والدولة في المغرب العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ، محور المجتمع والدولة).

٤٦ - هلال، عليّ الدين: مذكّرات في النظم العربيّة: نصّ المحاضرات التي أُلقيت على طلبة السنة الرابعة - قسم العلوم السياسيّة، القاهرة:

جامعة القاهرة، كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٩- ١٩٨٠.
٤٧ - هلال، عليّ الدين (محرّر): **الديموقراطيّة وحقوق الإنسان في الوطن العربيّ**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٣، «سلسلة كتب المستقبل العربيّ»، ٤.
٤٨ - هيكل، محمّد حسنين: **خريف الغضب: قصّة بداية ونهاية عصر أنور السادات**، ط ١٠. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥.
٤٩ - واكيم، نجاح: **العالم الثالث والثورة**، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٢.

الدراسات المنشورة في الدوريّات

٥٠ - إبراهيم، حسنين توفيق: «الانتخابات البرلمانيّة في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابيّ وثقافة العنف»، **المستقبل العربيّ**: ٢٠٦ (نيسان ١٩٩٦) ٤-٢٢.
٥١ - إبراهيم، حسنين توفيق: «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعيّة وبعض الدوريّات العربيّة: مع التركيز على مصر»، **منبر الحوار**: ٩ (ربيع ١٩٨٨) ٧٢-٩١.
٥٢ - أبراش، إبراهيم: «بين الإرهاب الدوليّ وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها»، **الوحدة**: ٢٥ (تشرين الأوّل ١٩٨٦) ١٣٥-١٤٦.
٥٣ - أبو عامود، محمّد سعد: «أزمة الخليج وإشكاليّة الديموقراطيّة في الوطن العربيّ»، **المستقبل العربيّ**: ١٥٢ (تشرين ١/ ١٩٩١) ٦٤-٧٢.
٥٤ - أبو عامود، محمّد سعد: «العنف السياسيّ في الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة»، **المستقبل العربيّ**: ١٤٠ (تشرين ١/ ١٩٩٠) ٤-٢٢.
٥٥ - أحمد، أحمد يوسف: «مستقبل الصراعات العربيّة - العربيّة: أفكار أوّليّة»، **المستقبل العربيّ**: ١١٥ (أيلول ١٩٨٨) ٨٠-١٠٠.
٥٦ - أحمد، أحمد يوسف: «النزاعات العربيّة - العربيّة»، **المستقبل العربيّ**: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ١٠٢-١٠٩.
٥٧ - أحمد، ذكي: «الديموقراطيّة في الخطاب الإسلاميّ الحديث

والمعاصر»، المستقبل العربيّ: ١٦٤ (تشرين ١/ ١٩٩٢) ١١٢-١٢٢.
٥٨ - أحمد، سمير نعيم: «المحدّدات الاقتصاديّة والاجتماعيّة للتطرّف الدينيّ: حالة مصر»، المستقبل العربيّ: ١٣١ (كانون ٢/ ١٩٩٠) ١١١-١٣١.
٥٩ - إسماعيل، سيف الدين عبد الفتّاح: «التيّارات الإسلاميّة وقضيّة الديموقراطيّة. رؤية من خلال الحدث الجزائريّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٠ (نيسان ١٩٩٣) ٧٦-١٠٠
٦٠ - أفاية، محمّد نور الدين: «ظاهرة الإرهاب بين دعاوى الهيمنة وقضايا التحرّر»، الوحدة: ٢٨ (كانون الثاني ١٩٨٧) ٢٣٢-٢٣٨.
٦١ - أومليل، عليّ: «من أجل المستقبل»، المستقبل العربيّ: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١١٤-١١٨.
٦٢ - بكر، حسن: «العنف السياسيّ في مصر. العنف بين الجماعات الإسلاميّة والنظام السياسيّ: دراسة إحصائيّة للوقائع الحاصلة ما بين ١٩٧٧-١٩٩٤»، الفكر العربيّ: ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦) ١٩٦-٢٣٠.
٦٣ - بلعيد، الصادق: «دور المؤسّسات الدينيّة في دعم الأنظمة السياسيّة في البلاد العربيّة»، المستقبل العربيّ: ١٠٨ (شباط ١٩٨٨) ٧٠-٨٤.
٦٤ - بلقزيز، عبد الإله: «الأزمة السودانيّة: عناصرها واحتمالاتها»، المنتدى: ٤٥ (حزيران ١٩٨٩).
٦٥ - بلقزيز، عبد الإله: «الدولة والسلطة والإيديولوجيا، نحو إعادة نظر مفهوميّة وسياسيّة»، المستقبل العربيّ: ١٦٧ (كانون الثاني ١٩٩٣) ٦١-٦٨.
٦٦ - بلقزيز، عبد الإله: «العنف السياسيّ في الوطن العربيّ»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ٦٨-٨٥.
٦٧ - بوقنطار، الحسّان: «المغرب وأزمة الخليج»، المستقبل العربيّ: ١٥٠ (آب ١٩٩١) ٩٧-١١٠.
٦٨ - ثابت، أحمد: «التعدّديّة السياسيّة في الوطن العربيّ: تحوّل مقيّد

وآفاق غائمة»، المستقبل العربيّ: ١٥٥ (كانون ٢/ ١٩٩٢) ٤-٢٠.

٦٩ - الجابري، محمّد عابد: «المسألة الديموقراطيّة والأوضاع الراهنة في الوطن العربيّ»، المستقبل العربيّ: ١٥٧ (آذار ١٩٩٢) ٤-١٦.

٧٠ - الجابري، محمّد عابد: «نظريّة ابن خلدون في الدولة العربيّة. قراءة في الخطاب السياسيّ الخلدوني»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٣٠-٤٠.

٧١ - الجرباوي، عليّ: «موقف الحركات الإسلاميّة الفلسطينيّة من الاتّفاق الفلسطينيّ - الإسرائيليّ»، المستقبل العربيّ: ١٨٠ (شباط ١٩٩٤) ٥٢-٧٤.

٧٢ - جزولي، أحمد: «دولة الحقّ والقانون في الوطن العربيّ: الديموقراطيّة نظريًّا والمشاركة سياسيًّا، مطافات التحوّل وحقيقة الرهان»، المستقبل العربيّ: ٢١١ (أيلول ١٩٩٦) ٥٠-٧٥.

٧٣ - حامد، محمّد بشير: «الشرعيّة السياسيّة وممارسة السلطة: دراسة في التجربة السودانيّة المعاصرة»، المستقبل العربيّ: ٩٤ (كانون الأوّل ١٩٨٦) ٣٦-٥٥.

٧٤ - حجازي، مصطفى: «شباب الظلّ - وقود العنف: حول مسألة الشباب المُهَمَّش»، الوحدة: ٣٩ (كانون الأوّل ١٩٨٧) ١١-١٦.

٧٥ - حسين، عدنان السيّد: «السلطة ومصادر الشرعيّة في البلدان العربيّة»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ٨٦-١٠١.

٧٦ - الحسين، قصي: «العنف اللامعقول في عالم الخوارق»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٥٤-١٦٠.

٧٧ - الحسين، قصي: «في عنف المنهج عند العرب. فنّ الترسّل: الأدبيّ/ النقديّ/ اللغويّ»، الفكر العربيّ: ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦) ٢٣١-٢٤١.

٧٨ - الحمد، تركي: «أزمة الخليج: الجذور والآثار»، المستقبل العربيّ: ١٥٢ (تشرين ١/ ١٩٩١) ٥٢-٧٣.

٧٩ - خليل، خليل أحمد: «سوسيولوجيا العنف»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٩-٢٩.

٨٠ - خليل، خليل أحمد: «العنف ورغبة التذهّب»، الفكر العربيّ المعاصر: ٣٣ (كانون ١/ ١٩٨٤ - كانون ٢/ ١٩٨٥) ٦٤-٧١.

٨١ - الذوادي، محمود: «في سوسيولوجيا موقف المجتمع التونسيّ في حرب الخليج»، المستقبل العربيّ: ١٥٠ (آب ١٩٩١) ١١١-١٢٦.

٨٢ - الربيعو، تركي علي: «أزمة هويّة أم أزمة حضاريّة: مدخل إلى قضيّة الشباب العربيّ»، الوحدة: السنة ٤، العدد ٣٩، (كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧)، ٢٣-٢٨.

٨٣ - رشوان، ضياء: «مدخل حول العنف. والعنف الإسلاميّ: الحالة المصريّة»، الوحدة: ٤٣ (نيسان ١٩٨٨) ١٧٤-١٧٩.

٨٤ - رمضان، عصام صادق: «الأبعاد القانونيّة للإرهاب الدوليّ»، السياسة الدوليّة: ٨٥ (تموز ١٩٨٦) ٨-٢٧.

٨٥ - زيادة، ماري كاليفات: «أسطورة الإرهاب»، الفكر العربيّ المعاصر: ٣٩ (أيّار - حزيران ١٩٨٦) ١١٢-١١٨.

٨٦ - سارة، فايز: «الحركة الإسلاميّة في فلسطين: وحدة الإيديولوجيا وانقسامات السياسة»، المستقبل العربيّ: ١٢٤ (حزيران ١٩٨٩) ٤٨-٦٤.

٨٧ - سكّري، رفيق: «العنف الفكريّ والدعاية السياسيّة»، الفكر العربيّ: ٧١ (كانون ٢ - آذار ١٩٩٣) ١١٦-١٢٧.

٨٨ - شفيق، أمينة: «الاحتجاج: ظاهرة للدراسة»، أوراق عربيّة: ١ (آب ١٩٨٦) ١٩-٢٦.

٨٩ - صافي، لؤي: «الدولة الإسلاميّة بين الإطلاق المبدئيّ والتقييد النموذجيّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٨ (كانون الأوّل ١٩٩٣) ٨٣-١٠٦.

٩٠ - صفدي، مطاع: «المقروء وغير المقروء في خطاب العنف»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٤-١٨.

٩١ - ضنّاوي، حسين: «العنف السياسيّ ومفكّرو النهضة»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٣٩-١٤٥.

٩٢ - طرابيشي، جورج: «الظاهرة الطائفيّة بين ضرورة الاستيعاب

واحتمال الانفلات»، **اليقظة العربيّة**: ٧ (تمّوز ١٩٨٧).
٩٣ - عبدالله، إسماعيل صبري: «دعوة إلى نهضة عربيّة جديدة»، **المستقبل العربيّ**: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٥٢-١٥٥.
٩٤ - عبد الرحمن، أسعد: «ظاهرة الانقلابات العسكريّة في ضوء نظريّة النسق»، **مجلّة العلوم الاجتماعيّة**: ١ (نيسان ١٩٧٧) ٦٣-٧٨.
٩٥ - عبد اللطيف، كمال: «المثقّفون المغاربة وحرب الخليج: ملاحظات أوّليّة»، **المستقبل العربيّ**: ١٧١ (أيّار ١٩٩٣) ٥٧-٦٥.
٩٦ - عتلم، باهر: «الوضع الاقتصاديّ للأقلّيّات في المشرق العربيّ»، **الأفق العربيّ**: ٩ (شباط ١٩٨٧) ٣٥٣-٣٦٦.
٩٧ - العريف، أسماء: «الحركة الأصوليّة الدينيّة في تونس»، **المنار**: ١٨ (تمّوز/يوليو ١٩٨٦).
٩٨ - العظمة، عزيز: «الدين والدنيا في الواقع العربيّ»، **دراسات عربيّة**: ٥-٦ (آذار - نيسان ١٩٩٣) ١٢٢-١٤٧.
٩٩ - العوّا، محمّد سليم: «العرب والشورى بعد أزمة الخليج»، **المستقبل العربيّ**: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ٤٨-٥٥.
١٠٠ أ- عوض، محسن: «مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربيّ»، **المستقبل العربيّ**: ١٥١ (أيلول ١٩٩١) ٥٠-٦٠.
١٠٠ ب- عيراني، جورج إميل - كينغ عيراني، لودي (إشراف): الاعتراف بالآخر، الغفران والمصالحة: دروس من لبنان، ترجمة باسم سرحان، مراجعة أنطوان فارس سميا، بيروت: الجامعة اللبنانيّة العربية، ١٩٩٦.
١٠١- الغبرا، شفيق: «الإثنية المسيّسة: الأدبيّات والمفاهيم»، **مجلّة العلوم الاجتماعيّة**: ١٦ (خريف ١٩٨٨) ٤٣-٥٩.
١٠٢- الغبرا، شفيق ناظم: «النزاعات وحلّها: إطلالة على الأدبيّات والمفاهيم»، **المستقبل العربيّ**: ١٧١ (أيّار ١٩٩٣) ٨١-٩٩.
١٠٣- غليون، برهان: «الديموقراطيّة في البلدان العربيّة: منهج الدراسة، مقدّمة نظريّة»، **المستقبل العربيّ**: ٢١٣ (تشرين ١٩٩٦/٢) ٣٧-٥٣.
١٠٤- فرسخ، عوني: «الأقلّيّات في الوطن العربيّ: تراكمات الماضي،

وتحدّيات الحاضر، واحتمالات المستقبل»، المستقبل العربيّ: ١١٩ (كانون الثاني ١٩٨٩).
١٠٥- قرم، جورج: «النظم السلطويّة والتغيّرات الاجتماعيّة والإقليميّة في المشرق العربيّ»، دراسات عربيّة: ٦ (نيسان ١٩٨٩) ٣-١٩.
١٠٦- كردوس، صلاح: «السودان ومشكلة الجنوب»، الباحث العربيّ: ٨ (تمّوز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ٣٨-٥٥.
١٠٧- كوثراني، وجيه: «المسألة الثقافيّة: تعدّديّة وتغلّب أم تنوّع فكريّ في مجتمع حرّ ودولة عادلة»، الحوار: ٢ (صيف ١٩٨٩) ٨١-٩٩.
١٠٨- لبيب، الطاهر: «علاقة المشروع الديموقراطيّ بالمجتمع المدنيّ»، المستقبل العربيّ: ١٥٨ (نيسان ١٩٩٢) ٨٠-١٠٤.
١٠٩- ليلة، عليّ محمود: «العنف في المجتمعات النامية: من وجهة نظر التحليل الوظيفيّ»، المجلّة الجنائيّة القوميّة: ١٧، العدد ٢ (تمّوز/ يوليو ١٩٧٤) ٢٧٣-٢٩٣.
١١٠- محمود، إبراهيم: «المثقّف العربيّ والعنف»، المستقبل العربيّ: ١٤٠ (تشرين ١/ ١٩٩٠) ٢٣-٣٩.
١١١- المديني، أحمد: «عنف المضمون/ طراوة الشكل: في أصول الأجناس الأدبيّة الحديثة عند العرب»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٤٨-٦١.
١١٢- مرسي، كمال إبراهيم: «سيكولوجية العدوان»، مجلّة العلوم الاجتماعيّة: ١٣، العدد ٢ (صيف ١٩٨٥) ٤٨-٥٧.
١١٣- مسرّة، أنطوان نصري: «معضلة المساواة والمشاركة في أنظمة الحكم العربيّة: الحالة اللبنانيّة»، المستقبل العربيّ: ١١٩ (كانون الثاني ١٩٨٩) ٦٠-٨٩.
١١٤- مسعد، نيفين عبد المنعم (منسّقة): «حالة الأمّة العربيّة: الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للأمّة العربيّة خلال العام ١٩٩٥»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ٢٢-٥٦.
١١٥- ميتكيس، هدى: «توازنات القوى في الجزائر: إشكاليّات الصراع على السلطة في إطار تعدّديّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٢ (حزيران ١٩٩٣) ٢٤-٥٥.

١١٦- نعمان، عصام: «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربيّ»، ندوة مركز دراسات الوحدة العربيّة. **المستقبل العربيّ**: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٦٢-١٨٠.

١١٧- النقيب، حسن خلدون: «الأصول الاجتماعيّة للدولة التسلّطيّة في المشرق العربيّ»، **الفكر العربيّ المعاصر**: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٨٩-٢٢٤.

١١٨- هلال، عليّ الدين: «التعدّديّة المجتمعيّة بين المعطيات التاريخيّة والعوامل السياسيّة»، **الأفق العربيّ**: ٩ (شباط ١٩٨٧) ٢٥-٣٥.

١١٩- هويدي، أمين: «فنّ إدارة الأزمات العربيّة في ظلّ النظام العالميّ الحاليّ»، **المستقبل العربيّ**: ١٧٢ (حزيران ١٩٩٣) ١٣-٢٣.

١٢٠- هويدي، فهمي: «الإسلام والديموقراطيّة»، **المستقبل العربيّ**: ١٦٦ (كانون ٢/١٩٩٢) ٤-٣٧.

ندوات

١٢١- **أزمة الديمقراطيّة في الوطن العربيّ**، بحوث ومناقشات الندوة الفكريّة التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

١٢٢- **الملتقى الفكريّ عن حقوق الإنسان في مصر**، ١، القاهرة: ٨-٩ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٨.

١٢٣- ندوة العلاقات العربيّة - العربيّة، القاهرة: ٩ نيسان/أبريل ١٩٨٨.

١٢٤- وظيفة جامعة الدول العربيّة في مجال التسوية السلميّة للمنازعات، حلقة نقاش عقدها المركز العربيّ لبحوث التنمية والمستقبل، (القاهرة، ٢٨/١٢/١٩٩٢). المستقبل العربيّ: ١٧١ (أيّار ١٩٩٣) ١٠٠-١٢١.

أعداد خاصّة في المجلاّت

١٢٥- «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربيّ: وجهات النظر (ملفّ)»، عدد خاصّ لمجلّة **المستقبل العربيّ**: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ٤-١٥٥.

١٢٦- «**الإسلام السياسيّ والسلطة**»، محور عدد خاصّ لمجلّة **الفكر العربيّ المعاصر**: ٣٣ (كانون الأوّل ١٩٨٤).

١٢٧- «الإسلام وحقوق الإنسان»، عدد خاصّ لمجلّة منبر الحوار: ٩ (ربيع ١٩٨٨).

١٢٨- «الحقوق الإنسان العربيّ: الانقطاع وتعثّر المواكبة»، الفكر العربيّ: ٦٥ (تمّوز/ أيلول ١٩٩١)، عدد خاصّ.

١٢٩- «الدولة العربيّة القطريّة: أساليب السيطرة والمشاركة السياسيّة (ملفّ)»، المستقبل العربيّ: ١٠٨ (شباط ١٩٨٨) ٤٧-١٠٠.

١٣٠- «ظاهرة العنف في الوطن العربيّ، (ملفّ)»، المستقبل العربيّ: ١٤٠ (تشرين الأوّل ١٩٩٠) ٤-٤٠.

١٣١- «العنف في الثقافة - في المجتمع»، محور عدد خاصّ لمجلّة الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣).

أطاريح ورسائل جامعيّة

١٣٢- إبراهيم، إبراهيم سوريال: الثورة بين الفكر والواقع. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الحقوق، ١٩٧٧).

١٣٣- إبراهيم، حسنين توفيق: مشكلة الشرعيّة السياسيّة في الدول النامية. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٣٤- بدر الدين، إكرام عبد القادر: ظاهرة الاستقرار السياسيّ في مصر، ١٩٥٢-١٩٧٠. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٣).

١٣٥- حرب، أسامة الغزالي: الحرب الثوريّة: مفهومها وتطوّراتها المعاصرة. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٨).

١٣٦- حسين، كامل يوسف: التطبيق الفلسطينيّ لنظريّة العنف السياسيّ. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٩).

١٣٧- الخطيب، عبد الكريم: ظاهرة الاستقرار السياسيّ في الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة، ١٩٧٠-١٩٨٣. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٨).

١٣٨- شكري، محمّد نبيل أحمد عبدالله: **التغيير الثوريّ في العالم الثالث: دراسة حالة للحركة الثوريّة الإيرانيّة**. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٣٩- الضمور، خالد محمّد عابد: **العسكريّون والحكم في سوريا، ١٩٤٩-١٩٨٥**. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨١).

١٤٠- عبد الحميد، محمّد حسن: **التنمية والتكامل القوميّ في السودان، ١٩٥٦-١٩٨٠**. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٢).

١٤١- عبد الحميد، محمد حسن: **دور العسكريّين في النظام السياسيّ السودانيّ، ١٩٠٠-١٩٨٢م**. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٤٢- عزّ الدين، أحمد جلال: **الإرهاب الدوليّ وانعكاساته على الأمن القوميّ المصريّ**. (أطروحة دكتوراه، أكاديميّة ناصر العسكريّة العليا، كلّيّة الدفاع الوطنيّ، ١٩٨٤).

١٤٣- عمرو، حيدر محمّد: **الحركات السياسيّة الثوريّة في صدر الإسلام**. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٤٤- عيسى، صلاح سالم صالح: **أنماط انتقال السلطة في البلاد العربيّة، ١٩٥٠-١٩٨٥**. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٩).

١٤٥- قاسم، قاسم جميل: **التكامل القوميّ في العراق: المشكلة الكرديّة**. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٧).

١٤٦- محمود، عبد المنعم عبّاس: **مشكلة جنوب السودان**. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٣).

١٤٧- محمود، عبد النافع: **ظاهرة الاستقرار السياسيّ في العراق**. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة: ١٩٧٣).

هديّة الإخوان في شجرة الدخان

لمحمّد بن محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق المشهور بـ مرتضى الزَّبيديّ

حقّقها وقدّم لها الدكتور إبراهيم السامرّائيّ *

ترجمة المصنِّف

هو محمّد بن محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسينيّ الزَّبيديّ، أبو الفيض الملقّب بـ «مرتضى»، عالم بالعربيّة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنّفين[1]، توفّي سنة ١٢٠٥هـ. من أشهر مصنّفاته: تاج العروس في شرح القاموس، طبع غير مرّة.

أقول: ولم يشر الأستاذ الزركليّ في الأعلام ٧/ ٢٩٧-٢٩٨ إلى «رسالته» هذه، وهو يثبت مصنّفاته الكثيرة.

مقدّمة

إنّها «شجرة الدخان» كما أراد السيّد مرتضى الزَّبيديّ الحسينيّ في «رسالته» التي أضعها بين يَدَي القارئ، والتي وسمها بـ هديّة الإخوان في شجرة الدخان.

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) أنظر: فهرس الفهارس والأثبات للإدريسيّ الكتانيّ، فاس، ١٣٤٦هـ، ١/ ٣٩٨-٤١٣؛ الجبرتيّ، عجائب الآثار، مصر، ١٢٩٧هـ، ٢/ ١٩٦-٢١٠؛ وانظر الأعلام، الطبعة ٢، ٧/ ٢٩٧-٢٩٨.

أقول: لا بدّ أن نتوسّع قليلًا في الكلام لنطمئنّ إلى حقيقة الأمر، أنَبْتٌ هو أم شجرة. ولنبدأ بما ذكروا من تسميته بـ «الطُّبّاق»، ونثبت ما جاء به صاحب لسان العرب من كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوريّ وغيره من مصادر اللغة، قال:

«الطُّبّاق: نبت أو شجر. قال أبو حنيفة: شجر نَحْلُ القامة ينبت متجاورًا لا يكاد يُرى منه واحدة، متفرّق وله ورق طِوال دِقاق خُضر تتلزّج إذا غُمِز، وله نور أصفر مجتمع، قال تأبّط شرًّا:

كأنّما حَثْحَثوا حُصًّا قوادمُه أو أمُّ خِشْفٍ بذي شَثٍّ وطُبّاقِ

ورُوِيَ عن محمّد بن الحنفية أنّه وَصَف مَن يلي الأمر بعد السفياني فقال: يكون بين شَثٍّ وطُبّاق. والشّثّ والطُّبّاق: شجرتان معروفتان بناحية الحجاز

أقول: وفي «رسالة» صاحب تاج العروس هذه ما أفاده ممّا وجده في كتاب النبات وما أتى به ممّا ذكره غيره أبي حنيفة فقال:

«وفي بعض كتب المتأخّرين: يشبه وَرَقه وَرَق الخَسّ إلاّ أنّه أكبر منه، وبَذْرُه أصغر من بَذْر الخشخاش».

وكأنّ صاحب رسالتنا هذه قد حاك في نفسه حقيقة «الطُّبّاق»: أشجر هو أم نبت؟ لقد علّق على ما أتى به ممّا وجده «في بعض المتأخّرين» من كون وَرَقه يُشبه ورق الخسّ فأراد أن يقرّر أنْ: ليس في الأمر إشكال فقال:

«وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينَوريّ في تجليته».

ثمّ أضاف صاحب «الرسالة» شيئًا وجده في اختيارات المفضّل بن محمّد الضبّيّ لأبي زكريّا يحيى بن عليّ التبريزيّ في تعليقه على بيت تأبّط شرًّا فقال في «الشّثّ والطُّبّاق»: «هما نَبْتان يَقْوَيان الراعية ويُضمِّرانها».

ولم يترك الزَّبيديّ صاحب الرسالة هذا الذي أتى به من كلام التبريزيّ من أنّ «الشّثّ والطبّاق» نبتان، فقال:

«ولا مخالفة بين قوله: «نَبْتان» مع قول الدينوريّ السابق «شجر»،

فقد يطلق أحدهما على الآخر تجوُّزًا».

أقول: لقد كان لي من بسط قول الدينوريّ وغيره ممّا ذكره صاحب «الرسالة» وما جاء من فائدة التبريزيّ أن أخلص إلى أنّه نبت مع القائل الذي أفاد بشبه وَرَقه بوَرَق الخسّ، وذلك لأنّي أرى هذا النبت في عصرنا كما ورد في قول التبريزيّ، وعليه فهو نبت وليس شجرًا.

وكأنّي أدفع القول بأنّه «شجر» بما ورد في كلام أبي حنيفة الدينوريّ في أوّل كلامه:

«أخبرني بعض أزد السَّراة قال: هو شجر نَخْلُ القامة ينبُت متجاورًا. . .».

أقول: لقد اعتمد الدينوريّ على قول «بعض أزد السراة» الذي كان مصدر هذه الفائدة، وليس لنا أن نعدَّ قول هذا الأزديّ شيئًا نطمئنّ إليه. والذي يكون لي في ما أستظهر به ما جاء من كلام غير هذا الأزديّ.

وأعود إلى لفظ «الطُّبَاق» فأجده قد تحوّل إلى «التُّبَاك». فالبدل بين الطاء والتاء قد عُرِف في العربيّة وأثبته أصحاب كتب الإبدال، وكذلك البدل بين القاف والكاف.

ثمّ إنّ «الباء المشدّدة» قد يعرض لها الفكّ فيُبدل من الباء الأولى النون فيكون «تُنْباك»، وتعويض النون من أوّل الصوت المضاعف معروف في العربيّة.

وكأنّ هذا «التبّاك» الذي كان بعد الإبدال من «طُبّاق» هو الذي أخذه غير العرب، فذهب إلى ديار الإفرنج فكان Tabac أو Tabaco أو نحو هذا وذاك، هو الذي عاد إلينا فعرّبناه فكان لنا من اللفظ الإفرنجيّ «تَبْغ».

وأقول: إنّ في «رسالة» الزَّبيديّ جملة فوائد لغويّة وتاريخيّة حفزتني على نشرها.

مصوّرة المخطوطة

إنَّ أصل هذه المصوّرة في خزانة جامعة ييل (Yale) ورقمها ٣٤٩، وأمّا «الشريط» عنها ففي خزانة المخطوطات في الجامعة الأردنيّة ورقمه ١٢ - والمخطوطة في ثلاث ورقات.

وهي بخطّ النسخ، وهو حسن واضح، وفي كلّ صفحة ٢٠ سطرًا.

وقد صُدِّرت المخطوطة بسطرين باللغة الفرنسيّة وهما:

Extrait du *Hadīyat el-Iḫwān fī sagarat ed-doḫān* par es-Šiḫ Murtaḍa el-Huseinī, auteur du TA. Ms copié sur l'original de l'auteur.



وزعم كثير من اهل العصر بل ومن قبلهم من جلة الفقهاء العارفين بالسنة
والقرآن والحكماء الماهرين في الفن والجائلين في الاقطار والبلدان
ان هذه الشجرة مجهولة الوصف والشأن وانه لم يعرفها العرب من قديم
الزمان ولا ذكرها احد منهم في كتاب ولا اقام على معرفتها واضح البيان
ولذا وقعوا في حيص بيص في تجليتها ولم يكشفوا عن العيان ولعمري
هذا الزعم فاسد كيف وقد ذكرها غير واحد من الأئمة [illegible] الأعيان
كابن دريد في الجمهرة والأزهري في التهذيب وابن سيده في المحكم
والجوهري في الصحاح والمجد في القاموس ونقله عنهم في جواهر الحسان
وسبقهم امام العارفين ابو حنيفة الدينوري في كتاب النبات كما
سيأتي [illegible] نصه ولنقتصر عليه فانه امام هذا الفن
وله التقدم في معرفة هذا الشأن قال الطُّبّاق بضم الطاء وتشديد
الموحدة اخبرني بعض أزد السراة قال هو شجر على القامة ينبت
متجاورا لا تكاد ترى منه واحدة منفردة وله ورق طوال
دقاق خضر تتلزج اذا غمزت يضمد بها الكسر فينجبر وله نَوْر اصفر
مجتمع ولا تأكله الابل ولكن الغنم ومنابته الصخر مع العرعر والنحل
تجرسه وللاوعال ايضا ترعاه انتهى وفي بعض كتب المتأخرين
يشبه ورقه ورق الخس الا انه اكبر منه وبذره اصغر من بذر الخشخاش
وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينوري في تجليته وقد جاء ذكره
في اشعار العرب فمن ذلك قول تأبط شرا وهو من أغربة العرب
من قصيدة له

كأنما حثحثوا حصًّا قوادمه أو أم خشف بذي شث وطباق

في الاوعال واما ما خصت به من المنافع الغريبة فلم يكن يخطر لهم على
بال، ثم استزرعوها بارض الترك والعجم واشتهر امرها كنار على علم وحرفوا
في اسمها حسبما ساعدهم النطق به فقالوا تُنْباك بضم المثناة الفوقية وسكون
النون ثم موحدة وبعد الالف كاف وهو اقرب الى اسمها الاصلي، وقال
آخرون تنبغة بمثناة وموحدة وغين مفتوحات، وهكذا اورده
المتأخرون من الفقهاء في كتبهم، ومنهم من ينطق به بالطاء بدل
التاء، ومنهم من سماها طابة، واما الآن فاشتهرت بالدخان وعليه
التعبير عنها في سائر الاقطار والبلدان باختلاف الالسنة والازمان،
وكأنهم نظروا الى اقوى كيفية استعمالها فسموها بذلك،

قال:

زَعَم كثير من أهل العصر، بل ومَن قَبْلَهم من جلّة الفقهاء العارفين بالسُّنّة والقرآن، والحكماء الماهرين في الفنّ، والجائلين في الأقطار والبلدان، أنّ هذه الشجرة مجهولة الوصف والشان. وأنّه لم يعرفها العرب من قديم الزمان، ولا ذَكَرها أحدٌ منهم في كتاب، ولا أقام على معرفتها واضح البيان، ولِذا وقَعُوا في حَيْصَ بَيْصَ في تجليتها، ولم يكشفوا عن العِيان.

ولَعَمري هذا الزَّعْم فاسد. كيف، وقد ذَكَرها غيرُ واحد من الأئمّة الأعيان كابن دُرَيد في الجمهرة، والأزهريّ في التهذيب، وابن سِيده في المُحْكَم، والجوهريّ في الصحاح، والمجد في القاموس، ونُقولهم هي الجواهر الحسان.

وسَبَقهم إمام العارفين أبو حنيفة الدينوريّ[٢] في كتاب النبات كما سيأتي نصُّه مع البيان، ولنقتصِرْ عليه فإنّه إمام هذا الفنّ، وله التقدّم في معرفة هذا الشان.

قال:

«الطُّبّاق»، بضَمّ الطاء وتشديد الموحّدة: أخبَرني بعض أزد السَّراة قال: هو شَجَر نَحْلُ القامة يَنْبُتُ متجاورًا، لا تكاد ترى واحدًا منه منفردًا. وله أوراق طِوالٌ خُضرٌ تَتَلَزّج إذا غُمِزَت. يُضمَد بها الكسر فيَجْبُر، وله نَوْر أصفر مجتمع.

لا تأكله الإبل ولكن الغَنَم، ومَنابته الصخر مع العَرْعَر، والنَّحْل

---

(٢) هو أبو حنيفة الدينوريّ أحمد بن داود صاحب كتاب النبات. قال أبو حيّان التوحيديّ: جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب. له تصانيف نافعة غير كتاب النبات منها: الأخبار الطوال، مطبوع وهو مختصر في التاريخ. توفّي سنة ٢٨٢هـ. أنظر: إرشاد الأريب ١/١٢٣، وإنباه الرواة ١/٤١.

تجرِسَه، والأوعال أيضًا تَرعاه، انتهى[٣].

وفي بعض كتب المتأخّرين، يُشبه ورقُه وَرَقَ الخَسّ إلاّ أنّه أكبر منه، وبذره أصغر من بذر الخِشْخاش. وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينوريّ في تجليته. وقد جاء ذكره في أشعار العرب، فمن ذلك قول تأبّطَ شرًّا، وهو من أغربة العرب من قصيدة: [من البسيط]

كأنّما حَثْحَثوا حُصًّا قوادِمُه أو أمّ خِشْفٍ بذي شَثٍّ وطُبّاقِ[٤]

قال يحيى بن عليّ التبريزيّ[٥] في شرح اختيارات المفضّل بن محمّد الضبّيّ وهو في ما رأيتُه بخطّه ما نصّه:

حَثْحَثوا [بمعنى] حَثّوا. وعَنَى بـ «حُصّ القوادم» ظليمًا قد تناثر ريشُه. وعَنَى بـ «أمّ خِشْفٍ» ظبية رَعَت مَنْبت الشَثّ والطُّبّاق. وهما نَبْتان يُقَوّيانِ الراعية ويُضمِّرانها.

قال: ومعنى البيت: كأنّما حرّكوا بتحريكهم إيّايَ ظليمًا رَعَى الربيع فانحَصَّت كبار جَناحَيْه، أو ظبيةً أمّ وَلَد ساعَدَها الرَّعي فقوّى عَدْوَها وخَفّتْ قوائمها، انتهى.

ولا مخالفة بين قوله «نَبْتان» مع قول الدينوريّ السابق «شجر»، فقد يُطلَق أحدهما على الآخر تجوّزًا.

وقد جاء ذكر هذه الشجرة أيضًا في حديث محمّد بن الحنفيّة - رحمه الله - وذَكَرَ رجلًا يلي الأمرَ بعد السفيانيّ فقال: حَمْش الذراعَيْن والساقَيْن، مصفَّح الرأس، غائر العينَيْن يكون بين شَثّ وطُبّاق.

---

(٣) كذا في كتاب النبات، وقد أثبته صاحب لسان العرب، وكذلك فَعَل صاحب القاموس المحيط.

(٤) ورد البيت في لسان العرب (طبق). وقد ورد في ديوان الشاعر صنعة إليميني في الطرائف الأدبية.

(٥) هو يحيى بن عليّ التبريزيّ، الخطيب، أبو زكريّا، من أئمّة الأدب واللغة، المتوفّى سنة ٥٠٢هـ، مصنّفاته كثيرة وأشهرها شرح ديوان الحماسة طبع غير مرّة. وأمّا شرح اختيارات المفضّل فما زال مخطوطًا ومنه نسخة نفيسة في مكتبة سوق العطّارين بتونس. أنظر: إرشاد الأريب ٧/ ٢٨٦. وانظر الأعلام ٩/ ١٩٧.

وقال ابن الأثير في النهاية: هما شَجَران معروفان بنواحي جبال مكّة[٦].

أراد أنّ مَقامه أو مَخرجه يكون بالحجاز، انتهى.

قُلتُ: وهو قول الأصمعيّ، وكأنّه يعني به القحطانيّ[٧] أو غيره، والله أعلم.

وقد ظَهَرَ ممّا تقدّم من سياقهم مجموعًا أنّها شجرة عربيّة مَنابتُها أرض الحجاز. ولعلَّ وجهَ التسمية أنّ أوراقها في أصل نِبْتتها مطبوقة بعضُها على بعض، ثمّ استَنْبَتوها.

وأوّل ما ظَهَر خبرها في بلاد الإفرَنْج في أواخر القرن العاشر، فولعوا بها ونبّهوا إلى منافعها. واتَّصَلَ ذلك إلى ما جاوَرَها من جزائر المغرب وأطراف بلاد الهند ممّا يلي البحرَ المِلْح. ثمّ بَرَز شُعاعها إلى بلاد العرب، وكان قد تُنوسِيَ أمرها، وغَفَلوا عنها ولم يكونوا يعرفونها. إلاّ أنّها عندهم من مراعي النَّحل والظِّباء والأوعال.

وأمّا ما خُصَّت به من المنافع الغريبة فلم يكن يخطُر لهم على بالٍ. ثمّ استزرَعوها بأرض الترك والعجم، واشتَهَرَ أمرُها كنارٍ على عَلَم. وحَرَّفوا في اسمها حسبما ساعدهم النُّطقُ به، فقالوا «تُنْباك»[٨] بضمّ

(٦) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (طبق).

(٧) أريد بـ «القحطانيّ» ما ذكره أبو حنيفة في أوّل كلامه: أخبرني بعض أزد السراة.

(٨) و«التُّنباك» معروف في عصرنا ويراد «التبغ» الخاصّ بما يُدعى الأرگيلة، أو «النرگيلة» في بلادنا العربيّة، وقد تدعى هذه الأداة «شيشة».
أقول: و«النرگيلة» تشير إلى صنف الخشب الذي يصنع منه الجهاز الموصول بأنبوب يُستَفّ منه أو يُمَصّ أو يُستنشَق دخان «التبغ» الذي يُوقد أو يتقد في أعلى الجهاز. وهذا الخشب ممّا يُسمّى «نارگيل» وهو شجر جوز الهند في الفارسيّة. وقد حُوِّل إلى لفظ «أرگيلة» في بلاد الشام ومصر. ثمّ جُعِلت «الناركيلة» للأداة كلّها، وهي معروفة في عصرنا.
وأمّا «الشيشة» فكلمة فارسيّة أيضًا وتعني الزجاج أو البلّور.
وأقول: إنّ «التنباك» عرض له إبدال الميم بالنون فصار في بعض البلدان ومنها اليمن «تُمباك».

المُثنّاة الفَوقيّة وسكون النون ثمّ موحَّدة، وبعد الألف كاف. وهو أقرَبُ إلى اسمها الأصليّ.

وقال آخرون: «تَبغَة»[9] بمُثنّاة وموحّدة وغين مفتوحان. وهكذا أورَدَه المتأخِّرون من الفقهاء في كُتُبهم، ومنهم مَن ينطق به بالطاء بدل التاء.

ومنهم مَن سَمّاها «طابة»[10].

وأمّا الآن فاشتَهَرَت بالدخان[11]، وعليه التعبير عنها في سائر الأقطار والبلدان باختلاف الألسنة والأزمان، وكأنّهم نظروا إلى أقوى كيفيّة استعمالها فسَمُّوها بذلك.

ملحق:

وأذكر أنَّ أوّل معرفتي بما أسميناه «التَّبغ» في العراق في آخر الربع الأوّل من هذا القرن، وعرفته في تسمية «التُّتن» وهو «توتون» في التركيّة العثمانيّة. كان بائعه يُدعَى «تُتُنجي».

وكان هذا النبات الجافّ يُؤتَى به في أكياس خاصّة كبيرة يزن أحدهما ما يقرب من مئة كيلوغرام. ثمّ يخضع لصنعة فيُفرَّق وَرَقه وهو أجوده، ثمّ يعمدون إلى العيدان فتُقطَّع وتُدَقّ حتّى تصبح صالحة لما يخلط بالوَرَق.

وكان هذا يُباع لمَن «يُدخّن» مع دفتر صغير يشتمل على وريقات رقيقة، فيأخذ المدخِّن الوُرَيقة ويفرش عليها التبغ ثمّ يجعلها لُفافة

(٩) قلت: كأنّ كلمة «تَبغ» معرّب الكلمة الغربيّة «تَباك» Tabac.

(١٠) وأمّا «طابة» هذه، ولا أراها إلاّ بالهاء، فهي صورة عاميّة للكلمة الغربيّة.

(١١) وأمّا «الدخان» فهو معروف، وهو الذي نجده في قوله تعالى:

﴿ثمّ استَوَى إلى السماء وهي دُخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا...﴾ سورة فُصِّلت.

﴿فارتَقِبْ يومَ تأتي السماء بدُخانٍ مبين﴾ ١٠ سورة الدخان.

وأقول: وقرأت في الصحف المصريّة أنّ «التباك» يوصف بـ «المُعَسَّل»، ولم أهتدِ إلى هذا.

ويُدَخِّن. ومنهم مَن يأخذ التبغ ويضعها في وعاء من طين صغير، وهو طَوَّر فكان ما يُدعَى Pipe. وقد يكون هذا أنبوبة صغيرة تُحشَى بالتبغ فيدخّن به المدخِّن.

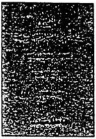
ثمَّ جدَّت مؤسَّسات (شركات) تُصنِّع التبغ في ما سمِّي «سيكاره»، وتعبَّأ هذه «السكائر» في «عُلَب» أي «عبوات» في لغة عصرنا.

وكان لكلّ «عبوة من هذه» اسمٌ يعرف به، وما زلت أذكر عبوة سمِّيت «بغداد»، وأخرى سمِّيت «الفرات»، وأخرى سمِّيت «تركيّة» وغير هذا.

أمّا التبغ الخاصّ بـ «النارگيلة» أو «الشيشة» فهو تبغ خاصّ في صنعته وإعداده، فقد يخضع لشيءٍ من الخَزْن ليتخمّر ويصبح ملائمًا لأصحاب هذا الشرّ من «المدخِّنين».

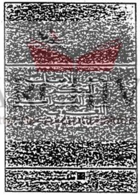
وأذكر شيئًا من هذا يجعل معجونًا يسمّونه «سُويكه»، يتناوله صاحبه في لعقةٍ صغيرة يُخبِّئها تحت لسانه، قد يكون لنا أن ندرجها ضمن «المخدِّرات».

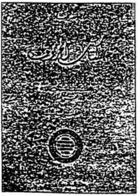
من منشورات دار المشرق

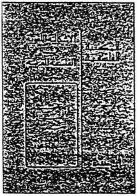


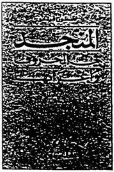












يعقوب، «أخو الربّ»، والكنيسة في أوّل عهدها
قراءة في كتابَين حديثَين*

الدكتور رولان طنب**

مَن كان يعقوب «أخو الربّ»، الذي قُتل ثلاثين سنة بعد موت يسوع ووُصف غالبًا بأنّه ابن عمّه؟ كان شخصيّةً سادت كنيسةً حديثةَ العهد ومترسّخة ترسُّخًا شديدًا في يهوديّة زمنها، وأمينة للشريعة الموسويّة، فكان يعقوب يفوق بطرس جاهًا وسلطةً ويعارض بولس، لكنّ أفكار بولس تغلّبت في آخر الأمر وأدّت إلى الفصل بين المسيحيّة واليهوديّة.

إنصرف برْنهايْم (Bernheim) إلى إعادة اعتبار حاسمة إلى رجل لم يقدَّر حقّ قدره وبدا محفوفًا بالغموض، في خاتمة تحقيق يستحوذ على الانتباه حول أوائل الكنيسة. فهو يقترح نظرة مجدّدة إلى الفريق «المسيحيّ المتهوِّد»، ويمكّننا أن نعود إلى اكتشاف كنيسة «لم تكن سائرة في اتّجاه التاريخ».

الكتّاب والمصادر

يروي المؤرِّخ اليهوديّ فلافيوس يوسيفس (٣٧-١٠٠) إعدام «يعقوب، أخي يسوع الملقّب بالمسيح، المتّهم بمخالفة الشريعة، عن يد عظيم الكهنة حَنّنيا»، في السنة ٦٢م. «فاغتاظ الذين كانوا أشدّ سكّان أورشليم اعتدالًا وكانوا يحفظون الشريعة على أدقّ وجه»[1]، وهذا ما أدّى إلى فصل حَنّنيا، بالرغم من انتمائه إلى أسرة ذات نفوذ وإلى سلالة ذات جاه من عظماء الكهنة. ويجمع أهل

(*) (يعقوب أخو الربّ) Pierre - Antoine BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus* Editions Noêsis, Paris, 1997, 390 pp.

(مهد المسيحيّة) Etienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme* Editions Noêsis, Paris, 1997, 280 pp.

(**) أستاذ في كلّيّة الطبّ التابعة لجامعة القدّيس يوسف، وخرّيج المعهد الكاثوليكيّ في باريس ومعهد اللاهوت البروتستانتيّ في إستراسبورغ.

(١) Flavius JOSÈPHE, *Antiquités Juives* 18, 63-64, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929.

الخبرة على أنّ ما كتبه يوسيفس هو أصليّ وليس ثمرة تحريف لاحق. فيبدو يعقوب شخصًا ذا شأن، علمًا بأنّ فلافيوس يوسيفس لا يذكر بطرس ولا بولس ولا شخصًا آخر من أشخاص الكنيسة في أوّل عهدها.

هذا وإنّ الإنجيليّين متّى (١٣/٥٥) ومرقس (٦/٣) يذكران أسماء إخوة يسوع الأربعة، وهم يعقوب ويوسى (يوسف) ويهوذا وسمعان. وكلاهما يذكران يعقوب أوّلًا.

وتبرز أيضًا أهمّيّة دوره من عدد المرّات التي يشير إليه بولس خصمه الأكبر في رسائله. فإنّ ذكره يأتي في الكلام على أوائل الذين حصلوا على ترائيات القائم من الموت (١ قور ١٥/٧). ثمّ إنّ رسائل بولس، ومن الراجح أنها أقدم أسفار العهد الجديد، لأنها حُرّرت في الخمسينات، ترينا يعقوب، «أخا الربّ»، أحد رؤساء الكنيسة في أوّل عهدها. فقد ورد ذكره ثلاث مرّات في الرسالة إلى أهل غلاطية: يوصَف بأنّه، إلى جانب بطرس ويوحنّا، «أحد أركان الكنيسة»، وهو الذي يُذكَر أوّلًا هنا أيضًا. وينوّه بولس بالدور الذي قام به في «مجمع أورشليم»، وعند وقوع «حادثة أنطاكية»، وهي أحداث جازمة مكّنت من البتّ هل يجب أم لا أن يَخضع المهتدون المتحدّرون من أصل غير يهوديّ للشريعة الموسويّة!

وفي أعمال الرسل، يظهر أيضًا يعقوب رئيس كنيسة أورشليم، فهو الذي ترأس «مجمع أورشليم» وهو الذي حَسَمَ المناقشات (رسل ٢٥/٦-٢٩).

وجاء الأدب المسيحيّ اللاّحق أكثر إسهابًا، فخلط بلا رويّة بين التاريخ والأسطورة. فيسلّم الكاتب بِرْنهايم «بأنّه لا يمكننا أن نروي سيرة يعقوب، كما نستطيع أن نفعله بشجاعة وتخيُّل في رواية سيرة بولس». وهو يستشهد بمؤلّفات غير قانونيّة تصف بإسهاب تلك الشهرة الواسعة وشبه الأسطوريّة التي تمتّع بها هذا الشخص في القرون الثلاثة الأولى.

ويشدّد الأدب الاقليمنفسيّ المتَحَل على أوّليّة يعقوب «الموصوف بأسقف الأساقفة»، أي «بالبابا الأوّل، بغضّ النظر عن استباق الوقت»، كما يشير بِرْنهايم إليه.

وفي أحد النصوص المنحولة، وهو إنجيل العبرانيّين، يُنعم المسيح القائم من الموت على يعقوب بامتياز الترائي الأوّل. وفي نظر إقليمنضس الإسكندريّ (حوالى السنة ٢٠٠)، أصبح يعقوب السلطة العُليا في الكنيسة بعد موت المسيح. والقدّيس إيفانيوس السلاميّ (٣١٥-٤٠٣)، في كتابه في الرجال

المشهورين، يخصّه بالنبذة الثانية بعد النبذة المختصّة ببطرس. وأمّا أوسابيوس القيصريّ (حوالى السنة ٣٢٠)، فإنّه يلفت النظر إلى صدارة «أخي الربّ»، يعقوب، الذي وُلّي على إدارة شؤون الكنيسة مع الرسل. ومنذ أيّام الربّ حتّى يومنا، يسمّيه جميع الناس «البارّ».

وهناك عدّة نصوص غنوصيّة، من التي وُجدت بين مخطوطات نجع حمادي، تعترف ليعقوب بوضع متفوّق في أوّل عهد الكنيسة. وفي إنجيل توما، يشير يسوع إلى «يعقوب البارّ» كإلى مَن يجب أن يخلفه، وفي رسالة يعقوب المنحولة، يكشف يسوع تعليمه ليعقوب خاصّةً ولبطرس. وفي رؤيا يعقوب المزدوجة، يسلّم يسوع إلى يعقوب تعليمًا سرّيًّا، غنوصيًّا بكامله.

وفي نظر بِرْنهايم، فإنّ «الصدارة» المعترَف بها ليعقوب في التقاليد المسيحيّة المتهوّدة والكاثوليكيّة والغنوصيّة هي أمر يلفت الانتباه إلى أقصى حدّ (..). ومع ذلك، فإنّ «أخا الربّ» يبقى مجهولًا إلى حدّ بعيد من قِبَل أغلبيّة المسيحيّين. إنّ المساوي لبطرس وبولس، لا بل المتفوّق عليهما في انطلاقة الكنيسة، تراه اليوم يقلّ أهمّيّةً عن ذلك الذي يعدّه الكاثوليك أوّل بابا وعن ذلك الذي يُجمع الناس على وصفه «بأمير اللاهوتيّين».

لا شكّ أنّ سلطة يعقوب في الكنيسة، التي تستند إلى سلطة «إخوة الربّ»، تتّسم بطابع سُلاليّ، كالخلافة في الإسلام. ومن جهة أخرى، فإنّ خليفة يعقوب على رأس كنيسة أورشليم كان سمعان، ابن عم يسوع. ومع ذلك، يجب الإشارة إلى أنّ يعقوب، الذي كان يُعرف بأنّه أخو يسوع (أو أخوه من أبيه)، أصبح يُعدّ، بتأثير من القدّيس هيرونيمس، أحد الرسل، يعقوب الأصغر، الذي ورد ذكره في مر ١٥/ ٤٠. وقد احتفظت الكنيسة الكاثوليكيّة بهذه الهويّة، خلافًا للكنائس الأرثوذكسيّة التي تحتفل بذكرى كلّ واحد منهما على حدة.

فالكاتب يحاول أن يجيب على الكثير من التساؤلات التي تثيرها النصوص:

- أيًّا كانت صلة القرابة بين يعقوب ويسوع؟ هل كان أخاه، كما يدعو إليه تفسير حرفيّ للعهد الجديد، أو ابن عمّه، كما يفترضه التقليد الكاثوليكيّ في خطى هيرونيمس، أو أخاه من أبيه، كما ظنّه الكثير من آباء الكنيسة؟ وإلى أيّة درجة ساعدت صلة القرابة بيسوع وصولَه إلى رأس الكنيسة؟
- وأيًّا كان نوع علاقاته ببطرس؟

- وهل أيَّد نشاطَ بولس الإرسالي، كما توصي به أعمال الرسل، أم هل اتّخذ موقفًا أشدّ تحفّظًا، لا بل عدائيًّا، كما تلمّح إليه بعض رسائل بولس والتقليد المسيحيّ المتهوِّد؟
- ولماذا أثار إعدامه عن يد عظيم الكهنة حتّيًا احتجاجَ الفرّيسيّين وفصل عظيم الكهنة؟
- وماذا حلَّ بالمسيحيّين المتهوّدين بعد موته، وكيف يفسَّر أنّ النسيان قد طواه في التقليد المسيحيّ؟

«إخوة» يسوع

يعرض الكاتب بتوسّع ودقّة مشكلة إخوة يسوع وأخواته. وهو يحلّل ويشرح، في ٢٢ صفحة، جميع النظريّات المطروحة، ويحاول أن ينتزع يقين القارئ بالاستناد إلى الشهادات الكتابيّة والحجج المبنيّة على فقه اللغة.

في عدّة مرّات تذكر الأناجيل إخوة يسوع وأحيانًا أخوات يسوع، كما نرى ذلك في الحادثة التي يرويها مرقس في ٣/٣١. وإذا صحّ أنّ متّى ومرقس يفيداننا عن عدد الإخوة وعن أسمائهم، فإنّ عدد الأخوات وأسماءهنّ لا تُروى في أيّ نصّ من النصوص. وفي أغلب المصادر المأخوذة من الأناجيل ومن أعمال الرسل، يرتبط ذكر إخوة يسوع بذكر مريم أمّه. وفي بعض الفقرات، يبدو أنّ إخوة يسوع يعارضون تلاميذه صراحة. وفي هذه الحالات، ليس من السهل أن تتّخذ كلمة «أخ» معنى الرفيق المجازيّ.

ومن جهة أخرى، لا يخفى علينا أنّ استعمال لفظة «أخ» بمعانٍ واسعة في الشرق الأدنى القديم والحديث يتضمَّن مفهومَي الأخ من أبيه أو أمّه، والقريب. ففي العهد القديم، يُسمّى أبناء يعقوب الاثنا عشر «إخوة»، مع أنّهم من أربعة زواجات مختلفة (تك ٣٧/٤)، كما أنّ إبراهيم يعدّ نفسه «أخا» ابن أخيه لوط (تك ١٣/٨). ثمّ إنّ مفهوم «ابن عم» أو «ابن خال» لا يعبَّر عنه بكلمة واحدة في العبريّة (ولا في العربيّة). فالعهد القديم يستعمل عبارة «ابن عم» (في العبريّة: «بن دود»). أمّا اليونانيّة: فتجد فيها لفظة «أدِلْفس» ἀδέλφος التي تُستعمل استعمالًا واسعًا للدلالة على الأخ (أو الأخ من أبيه أو أمّه)، في حين تُستعمل لفظة «أنِيبيوس» ἀνέψιος للدلالة على «ابن العم» أو «ابن الخال». فالقدّيس بولس يستعملها في الكلام على مرقس، الذي هو ابن عم برنابا (قول ٤/١٠).

وهذه الأحوال تتحكّم في تفسير روابط القرابة القائمة بين يسوع والذين يسمّيهم العهد الجديد إخوته وأخواته. وهناك ثلاث نظريّات:

النظريّة الأولى، وهي الأقرب إلى المعنى الطبيعيّ، تلخّص في الاعتقاد بأنّ المقصود هنا هم إخوة وأخوات تجمع بينهم رابطة الدم، أي أبناء وبنات مريم ويوسف، المولودين بعد يسوع. وهذه النظريّة يرتبط بها اسم هِلْفيديوس (Helvidius)، وهو أحد المدافعين عنها في نهاية القرن الرابع، مع أنّ هناك مَن أثبتها قبل هذا التاريخ، ولا سيّما طرطليانس (+ ٢٢٥). ولقد عرفت رواجًا جديدًا في نهاية القرن الثامن عشر. أمّا في أيّامنا، فإنّها تتمتّع بتأييد أغلبيّة المفسّرين البروتستانت، إلى جانب عدّة مفسّرين كاثوليك بارزين. فالدومنيكانيّ فرنسوا ريفُوليه (Refoulé)، مدير مدرسة أورشليم الكتابيّة السابق، الذي يستشهد به الكاتب، يقول: «في نظر المفسّر والمؤرِّخ، من الراجح أنّ إخوة يسوع وأخواته هم إخوة وأخوات تجمع بينهم رابطة الدم». ذلك بأنّ كلمة «أَدِلْفُس» اليونانيّة، التي تَرِد في جميع الفقرات الواضحة تدلّ عادةً على إخوة مولودين من أبٍ واحد وأمّ واحدة، أو على الأقلّ، من أمّ واحدة. فيبدو المعنى المجازيّ مستبعَدًا، ومن جهة أخرى، يظهر إخوة يسوع برفقة مريم دائمًا.

والنظريّة الثانية، وأشهر المدافعين عنها هو إيبفانيوس السلامينيّ (القرن الرابع)، تزعم أنّ إخوة يسوع وأخواته هم أولاد يوسف، وُلدوا من زواج أوّل. وبما أنّها لا تتعارض مع بتوليّة مريم الدائمة، وتستند إلى استعمال كلمة «أَدِلْفُس» وإلى حضور الإخوة بالقرب من مريم، فهي تبقى الافتراضَ الذي يفضّله كثير من الكنائس الشرقيّة. غير أنّها تعسّر علينا أن نفهم لماذا يشدّد لوقا على بِكْريّة يسوع من حيث ميراث مملكة داود.

أمّا النظريّة الثالثة، التي تجعل من إخوة يسوع وأخواته أبناء عم أو أقارب، فهي ترتبط بالقدّيس هيرونيمس الذي تهجّم بعنف، في مؤلّف بعنوان ردّ على هِلْفيديوس، على نظريّة الإخوة الذين تجمع بينهم رابطة الدم. يذكّر بِرْنْهايم بأنّ بولس حرّر رسائله باليونانيّة (ومن الراجح أنّها كانت لغة مولده) ويتساءل «لماذا بولس، الذي كان يعرف يعقوب معرفة شخصيّة وكان من المفترَض أن يعرف نوع قرابته الصحيح مع يسوع، لم يستعمل كلمة «أَنِيْسيوس»، إن كان إخوة يسوع أولاد عمّه؟». ومن جهة أخرى، يصف فلافيوس يوسيفس يعقوب بأنّه «أخو يسوع»، مع أنّ يوسيفس كثيرًا ما يستعمل كلمة «أَنِيْسيوس» في مؤلّفاته.

من الواضح أنّ نظريّة هِلْفيديوس هي التي يفضّلها كاتبنا. نذكر، في هذا الصدد، ما كتبه مؤخّرًا لاهوتيّ كاثوليكيّ آخر، ميشال كِنيل[٢] (Quesnel): «إنّ

(٢) Michel QUESNEL, *Le Monde de la Bible*, 1997, 105, 25.

الأفضليّة التي تُمنَح لإحدى النظريّات لا تستند إلى حجج تاريخيّة، بل إلى خيارات لاهوتيّة ومذهبيّة».

الجماعة المسيحيّة المتهوّدة

كان يعقوب ألمع رمزٍ وممثّل لكنيسة حديثة العهد ومتأصّلة في التقليد اليهوديّ. فإنّه كان يَعدّ يسوعَ العاملَ الأخيريّ (eschatologique) الذي اختاره يَهوه للإنباء بحلول ملكوت الله الوشيك ولدعوة بني إسرائيل إلى التوبة. وكان يعقوب يعتقد بأنّ ما وُعد به إسرائيل بدأ يتحقّق عن يد يسوع. وإن استثنينا اعتقاده بوضع يسوع ورسالته الفريدَين وبعضَ الممارسات الطقسيّة الخاصّة، فلم يكن فيه أيّ شيء يميّزه عن الكثير من يهود زمنه. فلو أخبرناه بأنّه كان ينضمّ آنذاك إلى ديانة جديدة، لوقع، ولا شكّ، في الدهش.

وكان يعقوب يعارض بولس ورسالته التي كانت تتضمّن تحديدًا جديدًا لهويّة إسرائيل ولدور الشريعة. وكان بولس يفكّر في جماعة موحّدة من يهود وغير يهود، تتجاوز حدود الدين اليهوديّ التقليديّة ونوعيّته. ولهذا السبب كثيرًا ما عُدَّ يعقوب رمز جماعة مسيحيّة متحجّرة، تعجز عن الشعور بطابع رسالة يسوع الجذريّ وبكلّ ما تنطوي عليه تباعته. ولكنّ الجماعات التي كانت تعترف بسلطته، حوالى السنة ٦٢، يوم سيق إلى العذاب، كانت تؤلّف، على الأرجح، أكثريّة العالم المسيحيّ الساحقة. وكان لموته تأثير شديد جدًّا في تلاميذ يسوع، ولا شكّ أنّ خراب الهيكل، بعد ذلك ببضع سنوات، وضع حدًّا لأوّليّة كنيسة أورشليم. فإنّ الدين المسيحيّ فقد مركز ثقله الجغرافيّ والروحيّ والتعليميّ. وازدادت كنائس أنطاكية وروما والإسكندريّة استقلالًا ونفوذًا على مرّ الأيّام.

هذا وإنّ تدمير أورشليم في السنة ٧٠ أدّى، في آخر الأمر، إلى تهميش المسيحيّين المتهوّدين، في كنيسة تميل إلى أفكار بولس ويسيطر عليها غير اليهود. فإنّ المسيحيّين المتهوّدين الذين كانوا يطالبون بهويّتهم اليهوديّة كوّنوا مدّة طويلة إحدى الحركات التي كانت تجاهد للحصول على السيادة في داخل الجماعة اليهوديّة. لكنّ فرص نجاحهم تقلّصت على مرّ الأيّام. فالمشيح الذي كانوا ينادون به ما زال غير عائد، وكانت الحركة التي ترفع شعاره أشدّ ازدهارًا عند غير اليهود. فكان من شأن كلّ ذلك أن لا يساعد على رسالتهم لدى اليهود. ولمّا كادت البدعة أن تصبح غير محتمَلَة، على أثر انتصار الحركة الربّانيّة، عدّهم أغلبيّة اليهود هراطقة.

من المفيد جدًّا أن نشير، كما فعل الكاتب، إلى أنّ المسيحيّين المتهوّدين

قد طُردوا، بواسطة «بِرْكة حَمينيم» (بركة الهراطقة)، من المجامع التي يسيطر عليها الربّانيّون، ورثة الفرّيسيّين. وبعد أن نبذتهم الجماعة اليهوديّة وأصبحوا غير مرتاحين يومًا بعد يوم في «الكنيسة الكبرى»، كان عليهم أن يختاروا بين ثلاثة: إمّا أن يعودوا إلى المجمع اليهوديّ، بالتخلّي عن إيمانهم بيسوع المسيح، وإمّا أن ينضمّوا إلى «الكنيسة الكبرى»، بالكفّ عن حفظ الشريعة الموسويّة، وإمّا أن يؤلّفوا جماعات منفصلة ومهمَّشة، لا تزال الشريعة محفوظة فيها. والذين اختاروا الحلَّين الأوّلَين لم يتركوا أيّ أثر. أمّا الذين تبنّوا الحلّ الثالث، فإنّنا نعرفهم باسم الإبيونيّين أو الناذوريّين. ولمّا كانوا بقايا متحجّرة من الكنيسة في أوّل عهدها، فإنّ «المسيحيّين» هم أيضًا عَدُّوهم هراطقة.

ولكنّهم لم يتواروا تمامًا من ساحة التاريخ. فإنّنا نراهم يعودون إلى الظهور لمناسبة نشأة الإسلام. فالكاتب يُكثر الاستشهاد بهانس - يواكيم شوبس (Schoeps) الذي لا يشكّ في أنّ الإسلام تلقّى ميراث المسيحيّين المتهوّدين. فقد كتب: «لا شكّ في ارتباط محمّد بالمسيحيّة المتهوّدة (...). فإذا صحّ أنّ المسيحيّة المتهوّدة غابت عن الكنيسة المسيحيّة، فإنّها، بالمقابل، حُفظت في الإسلام ووجدت مكانها في بعض دوافعه التوجيهيّة»[٣].

إنّ النظريّات اللاهوتيّة التي يستند إليها المسيحيّون المتهوّدون ما زالت غير واضحة لنا، إذ ليس لدينا من شهادات مباشرة سوى بعض مقتطفات من الأناجيل التي كانوا يستعملونها، إلى جانب الأدب الإقليمنضيّ المنحول. ومن الراجح أنّ بعض مؤلّفات المسيحيّين المتهوّدين قد حُفظت بفضل اندماجها في بعض نصوص الإسلام. وقد تكون هذه حالة المصدر المسيحيّ المتهوِّد الذي استعمله الكاتب المُسلم الذي وضع إنجيل برنابا، علمًا بأنّه لم يبقَ منه إلّا الترجمة الإيطاليّة التي تمّت في القرن السادس عشر[٤].

لا شكّ في أنّ صورة يعقوب ونفوذه قد تأثّرا إلى حدّ بعيد بتقلّبات المسيحيّة المتهوّدة. فبغض النظر عن الجماعات المسيحيّة المتهوّدة التي أعلت شأنه بوجه خاصّ، كان موضع إجلال في بعض الجماعات الغنوصيّة. وحتّى كنيسة أورشليم، التي كانت مؤلّفة من يهود وغير يهود، لم تكفّ عن إكرام يعقوب «أسقفها الأوّل». لكنّ «قادة الفكر في الكنيسة الكبرى»، على حدّ قول

(٣) Hans-Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* Tübingen, 1949.

(٤) Luigi CIRILLO et Michel FRÉMEAUX, *Evangile de Barnabé*, Paris, Beauchesne, 1977.

بِرْنهايم، أخذوا يرون فيه» مصدر متاعب (. . .)، إذ إنّ «أخا الربّ»، الذي لم يكن أحد الاثني عشر، كان لا يندرج بسهولة في مخطّط الخلافة الرسوليّة، وينسجم بصعوبة مع أوّليّة بطرس. فكان من غير الممكن أن يُعجبَ كنيسة يتحدّر أكثر أعضائها من أصل وثنيّ ومنفصلة عن الشريعة».

ويضيف الكاتب في سياق الكلام: «من الواضح أنّ يعقوب كان يتّجه في عكس التاريخ. فقُصِر دوره على دور ممثّل صامت. وطوالَ قرون وقرون، عاش عيشة خاملة، أخذت تتبدّد على وجه بطيء».

ومع أنّ هذا الكتاب ما زال يحتوي على عدّة مناطق محفوفة بالظلّ، فإنّه يأتي بتوضيح جذّاب لشخصيّة يعقوب الغامضة. ذلك بأنّ بطرس أنطوان بِرْنهايم يستخدم جميع المصادر التي في متناوله، كما أنّه ينصرف إلى «إعادة الاعتبار» بمهارة وسعة اطّلاع، فيولّد عند القارئ تحمّسه للموضوع والرغبة في المزيد من المعرفة.

يعقوب وبطرس وبولس والآخرون

يدور الكلام عن يعقوب أيضًا في كتاب إتيان تْرُكْمِه (Etienne Trocmé)، الذي يضع أكبر زعماء الكنيسة الناشئة، أي يعقوب وبطرس وبولس، في إطار أوسع. وهو أيضًا يدافع عن بطل يكاد أن لا يحتاج إلى أن يعاد إليه اعتباره، علمًا بأنّ نفوذه كان ولا يزال ساطعًا، بما أنّ المقصود هو بولس. إنّ تْرُكْمِه، وهو اختصاصيّ معترَف به في العهد الجديد، وقد درّسه طوال عقود في جامعة إسْتراسبورغ (Strasbourg)، يقدّم لنا، في كتابه مهد المسيحيّة، ببساطة لبقة، ثمرة أبحاثه وتفكيره، وهو يعيد إلى الحياة تاريخ «تلك الشيعة اليهوديّة الخاملة الذكر التي نشأت في فلسطين وتحوّلت، بعد مئة سنة من الحياة، إلى ديانة جديدة تمتاز إلى حدّ بعيد عن الدين اليهوديّ، وانضمّت إليها أكثريّة من مؤمنين متحدّرين من أصل وثنيّ».

إنّ موضوع الكتاب واضح، وهو أنّ الهويّة المسيحيّة لم تتكوّن من تلقاء نفسها ولا في لمحة نظر، بل في أثناء سياق طويل قام فيه حوار التنازع مع الدين اليهوديّ بدور بارز. فبوجه تدريجيّ «وبعد بدايات متردّدة، شعرت الجماعات المسيحيّة بنوعيّتها وهويّتها».

لم يجد المسيحيّون أيّة فائدة في الانفصال عن الدين اليهوديّ، من شدّة شعورهم بأنّهم جزء لا يتجزّأ من الشعب اليهوديّ. وإذا تمّ الانفصال مع ذلك، فلأنّ تحوّلًا في العمق قد طرأ على الدين اليهوديّ بعد خراب هيكل أورشليم في

السنة ٧٠. فبعد أن حُرم شعائره الدينيّة ومَقْدِسه، وأُنذر بالانفجار، لم يقدر على البقاء إلّا بفضل إصلاح جذريّ قامت به مدرسة ربّانيّين فريسيّين (انسحبوا إلى مدينة جَمْنيا) سيطرت أفكارهم على كلّ الشتات تقريبًا في نحو عشرين سنة. ومنذ السنة ٩٠، تمّ التوافق بين أكثريّة المجامع الساحقة على أن يُبعدوا من الجماعات اليهوديّة جميع الخارجين على تعليم المصلحين، ومنهم المسيحيّين. ولم يجد أولئك المسيحيّون المبعَدون اتّزانًا جديدًا إلّا بمشقّة.

ويُثبت الكاتب أنّ المسيحيّة لم تكتشف نفسها إلّا في نهاية القرن الأوّل. ولذلك، فهو يصف بـ «مهد المسيحيّة ثلاثة أرباع القرن التي تلت موت يسوع على الصليب». ويضيف: «لا شكّ في أنّ المسيحيّة نشأت مع الإيمان بقيامة المسيح. ولكن، كما أنّ الولد لا يكتشف أنّه شخص مستقلّ إلّا بعد أن يكون قد عاش اختبارات كثيرة، كذلك لم يتوصّل دين المسيح إلى وعي نفسه إلّا بعد العديد من الأحداث، ولم يكن أقلّها أهمّيّةً حرمانه من الدين اليهوديّ الذي عاناه انطلاقًا من السنة ٩٠. ذلك بأنّ المسيحيّين كانوا يعتبرون أنفسهم يهودًا أو مؤيّدين للدين اليهوديّ، وكانوا كثيرين حول المجامع. ولا نستطيع أن نتفهّم مغامرتهم الروحيّة وأدبهم في ذلك الزمن، إلّا أن أدركنا هذه المعطيات».

بقلم رشيق، يعرض تُركيبه فكره الصافي المهذّب، الناشئ عن إقبال طويل جدًّا على نصوص العهد الجديد، ويرسم، في ٢٨٠ صفحة من نصّ يكثر فيه البياض، لوحة بديعة من تاريخ المسيحيّين الأوّلين، لا يخشى فيها أن يُهمل الأفكار الدارجة والقضايا القائمة على الأكثريّة. فهو ينسب إلى إسّينيّي قمران تأثيرًا شديدًا في المسيحيّة الناشئة (مجموعات رتب، وستائر دينيّة، وصيغ مؤسَّسيّة، وقراءة الأسفار المقدّسة، والألقاب المشيحيّة المطلَقة على يسوع، وينسب إلى الهلينيّين دورًا حاسمًا ابتداءً من طردهم من أورشليم وهجرتهم إلى أنطاكية التي افتتحت الإرساليّة في خارج الدين اليهوديّ. لكنّه يخصّ بولس الرسول جزء الكتاب المركزيّ. إنّ الكاتب يكنّ إعجابًا واضحًا بذلك الموهوب الفذّ الذي ظهر عند نشأة الدين المسيحيّ، بهرطوقيّ المجمع، بالمنشقّ، بالعائش على هامش المجتمع، باللاهوتيّ المنقطع النظير»(٥). فالنزاع مع جناح المسيحيّة المتهوّد، الذي تبلور في النزاع مع بطرس في أنطاكية، أدّى عند بولس إلى اتّخاذ موقف متشدّد، إذ إنّه انقطع عن يعقوب وبطرس انقطاعًا عنيفًا وطوّر استراتيجيّة إرساليّة تقطع الروابط مع المجمع. ونحن نعرف أنّ هذه الاستراتيجيّة

---

(٥) Daniel MARGUERAT, *Le Monde de la Bible*, 1997, 105, 64-65.

لقيت نجاحًا في آسية الصغرى وفي اليونان.

السنوات ٦٠-٧٠

في مطلع الستّينات، كانت الكنيسة المسيحيّة مجموعة متواضعة الحجم ومنظَّمة تنظيمًا متينًا إلى حدٍّ ما حول أورشليم. وفي حضن يهوديّة زمنها، كانت تؤلّف أقلّيّة صغيرة متّقدة نشاطًا ولها تأثير حقيقيّ في الرأي العامّ اليهوديّ، وكان يعقوب رئيسها يتمتّع بجاه واسع جدًّا لدى الشعب نظرًا إلى تقواه المثاليّة. وكانت كنائس الشتات تعترف له بأوّليّة تعليميّة وتنظيميّة تامّة. وفي هذا الأمر، تلتقي نظريّات تُركْمِه ويِرْنْهايْم تمامًا.

وكان الهلّينيّون، الذين قطعوا الروابط مع أورشليم قبل ذلك بربع قرن، يعيشون على الشاطئ السوريّ الفينيقيّ، ولكنّهم فقدوا الكثير من اندفاعهم الأوّل. أمّا الكنائس التي أسّسها بولس، فإنّها كانت حائرة جدًّا بسبب سَجْن رسولها، ثمّ موته (حوالى ٦٢-٦٤). فكانت، هي أيضًا، خفيفة الوزن.

فوقعت سلسلة أحداث مأسويّة ما لبثت أن زعزعت البناء الذي كان من شأن موت بولس، الرفضيّ الأكبر، أن يدعّمه، على ما يبدو. وكانت أُولى حلقة من السلسلة مقتل يعقوب في السنة ٦٢. فكانت الضربة عنيفة للكنيسة، لأنّها كانت تستمدّ قدرًا كبيرًا من جاهها من حضور شخصيّة قريبة من يسوع، ومشهورة بتقواها، على رأسها. وحاول أعضاؤها المحافظة على المؤسّسة فاختاروا، مكان يعقوب، سمعان بن قلوبا، خال يسوع، لكنّه لم يحظَ بسلطة سلفه. وبعد ذلك، يبدو أنّ أبناء يهوذا، وهو أخ آخر من «إخوة» يسوع، مارسوا سلطة أسقفيّة جماعيّة.

لكنّ موت يعقوب، والتردّد في خلافته، والتزعزع الذي سبّبته الحرب اليهوديّة وعواقبها، قضت على وضع كنيسة أورشليم المسيطِر. ومن جهة أخرى، استُشهد بطرس قبل نهاية الستّينات ولم يخلفه مَن يساويه في سعة النِّطاق. أمّا مسيحيّو رومة، فقد أهلك اضطهاد نيرون عددًا كبيرًا منهم.

ففي حوالى السنة ٧٠، خسرت الكنائس المسيحيّة أبطال الجيل الأوّل الثلاثة، يعقوب وبطرس وبولس. ومع ذلك، فإنّ التزعزع الذي عانته تلك المجموعة المسيحيّة الصغيرة لم يكن له وزن بالنسبة إلى التزعزع الذي كان الدين اليهوديّ يعانيه: فهناك خراب الهيكل، ونهاية العبادة الذبائحيّة، ووقوف الحجّ إلى الهيكل. لكنّ المبادرات التي اتّخذها ربّاني عجوز، يوحنّان بن زكّاي، أنقذت صيغة معيّنة من الدين اليهوديّ من الانحلال والتشتّت... فبعد

أن دمَّرت الحرب اليهوديّة سائر أحزاب الدين اليهوديّ الفلسطينيّ (الصدّوقيّين والغيورين والأسّينيّين)، لم يبقَ من الدين اليهوديّ إلّا الصيغة الفرّيسيّة، وقد أبعد عن المجامع أنصار يسوع المسيح. وعندئذ فقط، بدأت يقظة تدريجيّة لورثة بولس وانطلق نوع من الهجوم المعاكس عن يد المسيحيّين.

نهاية القرن الأوّل

في حوالى السنة ١٠٠، كادت الروابط التي تجمع بين الكنائس المسيحيّة والمجامع أن تنقطع في كلّ مكان. والسلطات الرومانيّة نفسها لم تعد تخلط بين المسيحيّين واليهود، بل كانت تضطهد المسيحيّين عن بصيرة.

وفي تلك الأيّام، أخذت مؤلّفات يوحنّا تظهر بمظهرها النهائيّ، وقد لخّصها تُرْكْمِه تلخيصًا انتقاديًّا بديعًا، فكتب: «إنّ الإبعاد عن المجامع، والتنافس مع تلاميذ المعمدان، والتقرُّب الذي أصبح محتّمًا من الجماعات الناشئة عن عمل بولس، دفعت كلّها إلى تحرير الإنجيل الرابع في حوالى السنوات ١٠٠-١١٠. فإنّ تلاميذ يوحنّا أرادوا أن يعبّروا عن حساسيّتهم وعن مسيحانيّتهم في عمل أدبيّ على جانب كبير من الأهمّيّة. هذا وإنّ كاتب الإنجيل الرابع (الذي كثيرًا ما يستعمل كلمة «يهود» للدلالة على خصوم يسوع ومحاوريه) هو، بالرغم من جذور فكره اليهوديّة، خارج عن يهوديّة زمنه، التي استعاد مُصلِحو جَمْنِيا السيطرة عليها واعتبروها أكبر خصوم الدين المسيحيّ».

إنّ القرن الأوّل من تاريخ المسيحيّة تأثّر بعدّة مراحل حاسمة بقدر ما كانت غير منتظرة، وهي موت يسوع الباكر، وتراثيات القائم من الموت، وإقامة التلاميذ في أورشليم، والصّدمات التي كان الهلّينيّون سببها، وانفصال بولس عن الكنيسة الكبرى، والعاصفة الرهيبة التي عرفتها الستّينات، وإنعاش الدين اليهوديّ عن يد المدرسة الربّانيّة، وإبعاد «المينيم»[٦] عن المجامع في حوالى السنوات ٩٠-١٠٠، وافتتاح النقاش الكبير حول إدماج الدين المسيحيّ في حضن المجتمع اليونانيّ الرومانيّ. ففي حوالى السنة ١٠٠، عدل المسيحيّون عن الظهور بمظهر أشدّ اليهود أصالة. فلقد قاموا باختيارات عصيبة أليمة، ولكنّها كانت حاسمة للمستقبل. واتّخذت مسيحانيّتهم ولاهوتهم الكنسيّ صيغتهما النهائيّة. «فاقتربت سنّ البلوغ في المسيحيّة، بما فيها من مشاكل جليدة. وهذا ما يعني أنّ طفولتها قد انتهت».

---

(٦) كلمة تدلّ على شيع يهوديّة مختلفة (الصدّوقيّين والسامريّين والناذوريّين).

إنّ نصّ تركيبه هو عمل تلخيص جريء باعتداله، يكاد أن يكون كلّه قائمًا على المصادر المقتبسة من العهد الجديد، وقد ربط بعضها ببعض بمهارة. وحاول أن يستعيد القطع الناقصة بدقّة وحكمة، ولكنّه لم يَخْشَ أن يشقّ سبلًا جديدة. أمّا بناؤه التاريخيّ فهو إعادة بناء يأخذ بعين الاعتبار تعدّد التيّارات وتنوّعها في نشأة المسيحيّة. ولكن يجوز لنا أن نأخذ عليه عدم توقّفه الكافي عند مختلف المسيحانيّات التي وُضعت في أثناء القرن المسيحيّ الأوّل، في حين يعرضها پرّو ويحلّلها بوضوح كبير، في كتاب حديث[٧]. إلّا أنّ تلك النظرة الشاملة لم تكن تسمح له، على ما يبدو، بأن يطيل الكلام على التوسّعات اللاهوتيّة والمسيحانيّة، فإنّه يشدّد، قبل كلّ شيء، على أنّ المسيحيّة لم تصل إلى وضع الديانة المستقلّة إلّا في منتصف القرن الثاني، حين أنجز الآباء المدافعون عن الدين تحريرها من رَحِمِها اليهوديّة. ففي الواقع، لم تَتَلاشَ التنازعات التي عُرفت قبل خراب الهيكل دفعةً واحدة، حتّى وإن نسي التاريخ الخلافات التي قامت في وقت لاحق. وفي آخر الأمر، جَمَّعَ التقليد الذي ظهر بعد الرسل بين بطرس وبولس مبديًا تجاه كلّ منهما الحماسة نفسها، وأدّى إلى وضع مسيحانيّة قانونيّة.

ولكن ماذا حلّ بشخصيّة يعقوب، التي دافع عنها بِرْنهايْم وأشهَرُها، وبأنصار التقليد المسيحيّ المتهوّد (أو بالأحرى بالتقاليد المسيحيّة المتهوّدة، لأنّه، على غرار اليهوديّة المحيطة، لم يكن من كتلة واحدة)، الذين لم يَرُدّوا عن «انحرافاتهم»؟ مئات من الأبحاث كُرِّست للمسيحيّة المتهوّدة ولتقلّباتها المستقيمة أو المتشيّعة، نذكر منها بوجه خاصّ أبحاث جان دانييلو (Daniélou). إن كان القارئ على عجلة وكان مهتمًّا بأن يطّلع على ما آل إليه هذا المسار، فإنّه يستطيع أن يرجع إلى النُبَذ عن «الناذوريّين والأبيونيّين» التي وردت في ملحق لكتاب پرّو[٨] الذي سبق ذكره.

في النقطة التي يتمّ فيها الوصل بين التاريخ والتفسير الكتابيّ واللاهوت، لا شكّ أنّ «مهد» المسيحيّة سيبقى موضوع أبحاث لا يُحصى عددها.

---

(٧) Charles PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens, une christologie exégétique*. Collection «Jésus et Jésus-Christ», n°70, Paris, Desclée, 1997, 322 pages.

(٨) المرجع نفسه.

١ - بين المسيحيّة والإسلام. بحث في المفاهيم الأساسيّة
تأليف مشير باسيل عون
المجلّد الرابع من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)،
المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٩٧، ١٢٥ صفحة

٢ - الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام
تأليف أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري
بالاشتراك مع محمود زقزوق، يُورغن رولوف، جسبيرت غرسهاك،
محمّد طالبي، محمود أيّوب، يوسف سودبراك
إعداد مشير باسيل عون
المجلّد الخامس من السلسلة نفسها، ١٩٩٧، ٢٦٨ صفحة

٣ - مقالات لاهوتيّة في سبيل الحوار
تأليف مشير باسيل عون
قدّم لها كيرلُس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري
المجلّد السابع من السلسلة نفسها، ١٩٩٧، ٢٢١ صفحة

في إطار العمل لتعزيز الحوار الفكريّ وإظهار مواضع التقارب بين المسيحيّة والإسلام، يُصدر «مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ» سلسلةً من الكتب تركّز على ما هو «مُشترَك في مبتغى الوجود الإنسانيّ المطلَق»، وتحاول أن تدفع إلى الأمام الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في جميع أبعاده اللاهوتيّة والفكريّة والوطنيّة. وآخر إصدارات المركز ثلاثة كتب تسعى للإجابة عن تساؤلات كثيرة في مجال الحوار بين المسيحيّة والإسلام، وتُعجِب من جهة ثانية بمنهجيّتها وعرضها وإخراجها.

الكتاب الأوّل مقارنةٌ بين جوهر الإيمان المسيحيّ وجوهر الإيمان الإسلاميّ، وفيها كشفٌ لمعالم تَوافُق المسيحيّين والمسلمين البيّنة وفرادة عقيدتهم اللاهوتيّة واختبارهم الروحيّ. في القسم الأوّل من الكتاب - وهو الأطول - دراسة لستّة مفاهيم هي: المبادرة الإلهيّة، جواب الإنسان، بناء العقيدة، تصوُّر الله، هويّة الإنتان، وسمات الدنيا. في المبادرة الإلهيّة يقول المؤلِّف إنّ المسيحيّة والإسلام يُقرّان بأولويّة الله المطلَقة في ملاقاة الإنسان، غير أنّهما يفترقان في استجلاء مضمون الوحي ومحتواه. كذلك تتّفق المسيحيّة والإسلام على اعتبار موقف الإنسان موقف انفتاح على الله، ولكنّهما يختلفان على تحديد موقع هذا الموقف من مضمون العقيدة، من حيث مفهوم الشراكة بين الله والإنسان، وإدراك فعل الإيمان، وتأويل مدوَّنات الوحي. أمّا طبيعة البناء العقيديّ ووظيفة المعرفيّة والتغييريّة، فالمسيحيّة والإسلام يتباينان في تحديدهما، كذلك تختلف كلتا الديانتين في رؤية الله وتصوُّر هويّته وترسُّم كيفيّة تدخُّله في التاريخ واختبار تساميه أو ملاناته. ونتيجةً

لهذا الاختلاف تبرز اختلافات في تصوُّر هويّة الإنسان وعلاقاته بالله وبنظيره الإنسان، وهي اختلافات يعسر التقريب بينها «حين تنفرد المسيحيّة في تتويج الخلق والخلاص بنعمة التألُّه».

القسم الثاني يتحدَّث عن تفاعل المسيحيّة والإسلام مع الحداثة، فيرى المؤلِّف أنَّ كلًّا من الديانتين يصوِّب ثلاثة عناصر سلبيّة منبثقة من جوهر الحداثة وهي: محوريّة الذات الفرديّة والجماعيّة والتاريخيّة، اعتناق النسبيّة المطلقة في اعتبار الحقائق والعمل على تشييء الإنسان والكون، والإغراق في الوثوق بالصرامة المطلقة للمقولة العلميّة وبالفعّاليّة القاهرة للأثر التقنيّ. وفي المقابل، يتبيّن أنَّ جوهر الحداثة الإيجابيّ يصوِّب ثلاث ممارسات تاريخيّة خاطئة في المسيحيّة والإسلام، وهي: محاولة عزل الفكر الدينيّ عن مواكبة تطوُّر الأوضاع البشريّة، التسلُّط الفوقيّ واستصدار الأحكام الإلهيّة بوجه قاطع ونهائيّ والزاميّ، واعتناق وحدانيّة الحقيقة تبريرًا لإلغاء كلّ ما هو تعدُّد في إمكانات تجلّيها. وفي الختام يقترح المؤلِّف على مسيحيّي لبنان ومسلميه «إنجاز تلاقح بين الديانتين والحداثة في سبيل إنشاء مجتمع مدنيّ ينعم بإيجابيّات أنظومة الحداثة وأنظومة الدين» و«الإسهام الفعليّ في معالجة المشاكل الكبرى التي تنتاب لبنان».

يظهر جليًّا في هذا الكتاب أنَّ المؤلِّف أقدم فعلًا على المقارنة بين المسيحيّة والإسلام بجدّيّة ونزاهة، وعالج موضوعه باحترام مؤمني الديانتين «بلا تهجُّم ولا تحامل ولا هضم حقوق» في السعي «لحوار منفتح وشجاع».

الكتاب الثاني أعمال الدورة الأخيرة للقاء بين المسلمين والمسيحيّين في معهد القدّيس جبرائيل، وقد تناولت الإنسان مصغيًا إلى كلام الله، وهو موضوع «يكشف الاتّفاق العميق بين المسيحيّة والإسلام وفي الوقت نفسه الفرق بين التراثين الدينيّين».

في الافتتاح تحدَّث كلٌّ من رئيس جامعة فيينا البروفسور كارل فرنهارت، وعميد كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ في جامعة مونستر (ألمانيا) البروفسور عادل تيودور خوري، والمسؤول في مجمع أساقفة النمسا عن حقل «الكنيسة العالميّة. العدالة والسلام» الأسقف فلوريان كونتنر، والوزير الدكتور إرهارد بوزك.

المحاضرة الأولى تطرّق فيها عادل تيودور خوري إلى «المسؤوليّة المشتركة والتعايش الأخويّ بين المسيحيّين والمسلمين في عالم تنمو أقسامه حتّى يُضحي للبشريّة جمعاء مجالَ العيش الوحيد غير القابل للتجزئة».

المحاضرة الثانية عالج فيها محمود حمدي زقزوق موضوع الإنسان في القرآن الكريم بوصفه مستمعًا إلى كلام الله، وأشار إلى أنّ القرآن يريد أن يحثّ الناس على ألّا ينسوا ما أرادت كلمات الله أن تذكّرهم به، وإلى أنّ اتّخاذ السبيل إلى الله فيه تحقيق لوجود الإنسان وإثبات لذاته.

المحاضرة الثالثة توقّف فيها يورغن رولوف على الإصغاء إلى كلمة الله في بشارة يسوع، والكلمة القريبة كقدرة تنشئ الحياة بحسب العهد الجديد وخصوصًا عند بولس ويوحنّا.

المحاضرة الرابعة حلّل فيها جسبرت غرسهاك ظاهرة الكلام وخصائص كلام الله المؤلّه.

المحاضرة الخامسة درس فيها محمّد طالبي موضوع الإصغاء إلى كلام الله الذي يتوجّه إلى الإنسان ويناشد عقله، وتأثير القرآن الكريم في الأمّة الإسلاميّة منذ نشأتها.

وقبل المحاضرتَين الأخيرتَين ساعة صلاة ووقوف أمام الله حضرها المشاركون في اللقاء وتضمّنت تلاوة وتفسيرًا من القرآن الكريم والكتاب المقدّس وصلوات حمد وتسبيح.

المحاضرتان السادسة والسابعة تناولتا البُعد الصوفيّ الذي يتفجّر من حياة الإصغاء إلى كلام الله في تاريخ الإيمان الإسلاميّ والمسيحيّ ويترك الأثر المحتّم في حياة الجماعة الدينيّة (محمود أيّوب ويوسف سودبراك).

الكتاب التوثيقيّ هذا يندرج في سياق الجهود التي يبذلها علماء مسلمون ومسيحيّون في سبيل خلق جوّ ملائم للحوار، وإقامة علاقة مؤسّسة على محتويات إيمانهم وقواعد أخلاقيّاتهم المشتركة بينهم، تقرّب القلوب وتوسّع المجال للقيام بالتعاون في مجالات «العمل الاجتماعيّ» كافّة.

الكتاب الثالث سلسلةُ مقالات لاهوتيّة وضعها المؤلّف بين العام ١٩٨٨ والعام ١٩٩٧ وغرضها «التأمّل في واقع الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ في لبنان» لاستعراض المعضلات واقتراح مبادئ المعالجة بغيةَ الانتقال «من تساءل الذات الانطوائيّ إلى خصوبة التخاطب والحوار». أمّا عناوين المقالات فهي على التوالي: «مأزق اللاهوت في لبنان بين أزمة الواقع ورؤية الإيمان. في سبيل خطاب لاهوتيّ شرقيّ عربيّ لبنانيّ معاصر»، «ما لقيصر لقيصر وما لله لله: المسيحيّة في لبنان بين الدين والدنيا»، «الديانة المسيحيّة: هويّة الإيمان المسيحيّ وخصوصيّته»، «الفكر اللاهوتيّ بين العلم والتمجيد»، «يسوع المسيح، اعتلان الله الآب وخلاصُ الإنسان، إنسان الحوار المسيحيّ الإسلاميّ اللاهوتيّ ومعضلته الرئيسة»، «المجمع الكاثوليكيّ من أجل لبنان: خواطر في واقع مرتجاه»، «تعدّد فانفصال أم انفتاح فاغتناء؟ السينودس اللبنانيّ ومسألة الوحدة الثقافيّة اللبنانيّة»، «الطائفيّة اللبنانيّة تحت مجهر النقد المسيحيّ»، «نحو علمنة محض لبنانيّة. خواطر في الدين والسياسة في لبنان»، «صعوبات الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في لبنان»، «من الفكر إلى الواقع. صعوبات التطبيق».

نشير أخيرًا إلى أنّ الحوار الفكريّ بين المسيحيّين والمسلمين يبقى من أرقى الحوارات وأغناها، غير «أنّ الحوار الفكريّ، على ضرورته وأهمّيّته، - كما يقول المطران كيرلّس بسترس - ليس هو كلّ الحوار؛ إنّما هو تمهيد لما هو أهمّ منه، أعني حوار الحياة وحوار التعاون على البرّ».

أنطوان الغزال

الإسلام في عقيدته ونظامه

تأليف عادل تيودور خوري

عرّبه عن الألمانيّة حلم إلياس حلم

المجلّد السادس من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»

(مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)،

المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ٢٧٠ صفحة

لا شكّ في أنّ الأب عادل تيودور خوري هو، من بين العلماء المسيحيّين، مَن إذا كتب في الإسلام كان خيرَ مَن يُصيب. فهو مكبّ، منذ نحو ربع قرن، على درس الإسلام وتدريسه، وله فيه وفي الحوار والتعاون بينه وبين المسيحيّة عدّة مؤلّفات نذكر منها: اللاهوتيّون البيزنطيّون والإسلام في ٣ مجلّدات، السماحة في الإسلام، الأقلّيّات الإسلاميّة في الخارج، هكذا تكلّم النبيّ: مقتطفات من الحديث، ماذا يجري في العالم الإسلاميّ؟، الإسلام يقترب منّا، كما له ترجمة للقرآن الكريم إلى الألمانيّة وتفسير مطوّل له صدر منه إلى اليوم ثمانية مجلّدات. وكتابه الأخير الإسلام في عقيدته ونظامه هو تتويج عمله الدؤوب المثمر، ونرجو أن يتبعه دراسات أخرى تكون جميعها لَبِنًا تُعلي صرح الحوار البنّاء بين الديانتَين الموحّدتَين العظيمتَين.

الحوار هو هدف كتاب الأب عادل خوري، ولا بدّ لإقامة الحوار الواعي المفيد من أن يعرف كلّ من الفريقَين المتحاورَين دين مَن يخاطبه وقيمه الأخلاقيّة ونظمه الاجتماعيّة. لذا قدّم الأب خوري في مؤلّفه الموجّه إلى المسيحيّين كلّ ما ينبغي أن يعرفوه عن الإسلام معرفةً صادقة بعيدة عن الجدل أو المنازعات. في الفصل الأوّل تعريفُ الإسلام دينًا عالميًّا: مراحل انتشاره ووضع المسلمين في عالم اليوم. في الفصل الثاني دراسة نهضة الإسلام الحاليّة في أبعادها الدينيّة والسياسيّة. ثمّ تُدرّس في الفصول اللاحقة الموضوعات التالية: أصول الإسلام، النُظُم التشريعيّة فيه، علم الكلام والفِرق في الإسلام، الأنبياء، الله، شؤون الآخرة، أركان الإسلام الخمسة، الأعياد الإسلاميّة، الأخلاق والقواعد المسلكيّة والتصوّف، الزواج والأسرة، الأمّة الإسلاميّة، الدولة الإسلاميّة، مبادئ النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ، الإسلام وغير المسلمين، الأقلّيّات المسلمة، المسيحيّون والمسلمون في علاقاتهم وسبل الحوار العمليّ بينهم، وفي الختام مراجع للتعمّق في البحث بعضها بالعربيّة ومعظمها بالألمانيّة.

الكتاب، كما نتبيّن من موضوعاته، شامل مكتمل، واضح السرد، سلس الأسلوب بفضل همّة المعرّب، وهو يسدّ فراغًا طالما شكاه المسيحيّون العرب. ويا ليتَ المؤلّف العلّامة أورد، إلى جانب المراجع الألمانيّة، المراجعَ الفرنسيّة والإنكليزيّة والإيطاليّة والإسبانيّة المفيدة لمَن يبتغي المزيد.

أ. ك. حشيمه

تراث وحداثة

قراءة للفكر العربيّ الحاليّ

تأليف بولس الخوري

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»، الرقم ٩،

المكتبة البولسيّة، جونيه (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٢٤ صفحة

ما زال الأب بولس الخوري، منذ نيّف وثلاثين سنة، يؤلّف بالفرنسيّة والعربيّة الكثير من الدراسات المعمّقة المستفيضة في الشؤون الفلسفيّة واللاهوتيّة، مركّزًا في الآونة الأخيرة على القضايا المتعلّقة بتلاقي الثقافات، وكيفيّة مواجهة العالم العربيّ ظاهرة الحداثة. وكتابه الأخير قراءة للفكر العربيّ الحاليّ هو عصارة خبرته الواسعة ومطالعاته وتدريسه في هذا المجال.

ينطلق بولس الخوزي في محاولته من اقتناعه بأنّ محور الفكر العربيّ الحاليّ هو، كما يشير إليه عنوان الكتاب، التحوّل الثقافيّ والتوفيق بين التراث والحداثة. في مبحث أوّل، هو الأوسع، يدرس إشكاليّة التحوّل الثقافيّ، وفي مبحث ثانٍ يصوّر اتّجاهات الفكر العربيّ الحاليّ. وبدقّةٍ ملاحظةٍ لافتة يصف ما يتجاذب العالم العربيّ من نزعات إلى الوحدة والاختلاف على جميع الصعد، الإثنيّ منها والدينيّ والثقافيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، إن في داخله أو بتأثير من الضغوطات الخارجيّة عليه. وإذ ينظر إلى توق المفكّرين في بلادنا إلى تحقيق وحدة الشخصيّة العربيّة من خلال الوحدة الشاملة، يطرح السؤال: هل هذه الوحدة التي تتعثّر في مسيرتها هي أسطورة أم حقيقة؟ ويجيب: حتّى لو كان هناك شيء من الأسطورة، فلا بأس، «لأنّه غالبًا ما تكون الأسطورة جوهر الواقع الإنسانيّ، ولأنّ المجتمعات الإنسانيّة تعيش وتتغذّى من الأساطير أكثر ممّا يزعمون» (ص ٣١). إلّا أنّ هذا التوق إلى الهدف البعيد مدعوّ، بحسب ما يلحظه خوري، إلى التحوّل ومراعاة متطلّبات العالم المعاصر، والانتقال من الذهنيّة العربيّة القديمة المتعلّقة بالقديم والتراث، والقضاء والقدر، والثبات والخضوع، إلى الذهنيّة العقلانيّة التي تتجلّى مثلًا بالتميّز بين الدين والقوميّة، والإسلام والعروبة، والمسيحيّة والغرب.

- ومن ملاحظة تلك الظاهرة، ينتقل المؤلّف إلى درس المواقف المختلفة التي يقفها المفكّرون العرب من قضيّة التحوّل الثقافيّ والتوفيق بين التراث والحداثة. فيصف الموقف التقليديّ الذي يتمسّك بالتقليد من دون غيره ويرفض الحداثة جملةً وتفصيلًا؛ ثمّ الموقف العصريّ الذي يتوجّه إلى المستقبل فيتخلّى عن العرضيّ ليتمسّك بالجوهريّ؛ ثمّ الموقف الإصلاحيّ الذي يتبوّأ المكان الوسط فيرفض أن يختار بين التراث والحداثة، بل يسعى للتوفيق بين الأطراف المتعارضة ويتكيّف مع ما يفرضه الوضع الراهن، ولا يرى تعارضًا بين الماضي والحاضر، والتراث والتطوّر، والدين والعلمنة. ويقدّم المؤلّف في قسم أخير من كتابه، عرضًا لمواقف نموذجيّة تمثّل التيّارات الثلاثة تلك، محلّلًا فكر نحو ثلاثين مثقّفًا عربيًّا بارزًا.

لا شكّ في أنّ قراءة بولس الخوري في الفكر العربيّ الحاليّ جاءت، كما قلنا، دقيقة الملاحظة والتحليل، شاملةً معمّقة واضحة، إلّا أنّ أسلوب العرض لم يخلُ من بعض التكرار نتيجة تصميم الكتاب، وقد ظهر ذلك إذ طُرحت بعض القضايا في المبحث الأوّل في أثناء عرض الإشكاليّة، وأعيدت معالجتها ببعض الإسهاب في المبحث الثاني عند وصف الاتّجاهات الحاليّة. ولعلّ في تلك الإعادة إفادة!

ولنا أيضًا ملاحظة حول تعريب بعض الألفاظ الفلسفيّة. فقد نقل المؤلّف كلمة sacralité بعبارة «قداسة» التي يعرف العامّة أنها تعني مفهوم الـ sainteté، وإنّنا لنقترح أن يستعاض عن القداسة بعبارة «القداسيّة». وعُرّبت كلمة sémiticité بكلمة «ساميّة» التي تعني مبدئيًا صفة المرأة المتحيّة إلى العنصر السامي sémite أو ما يتعلّق بالشؤون الساميّة sémitisme؛ أمّا sémiticité فنرى أنّ خير ما يؤدّيها بالعربيّة هو «الساميّتيّة». وعُرّبت كلمة fidéisme بكلمتين: «الموقف الإيماني»، ونقترح استعمال عبارة «الإيمانيّة»...

ختامًا، نلفت النظر إلى ثبت المراجع الضافي الذي أدرجه المؤلّف في ختام بحثه، وهو في غاية الأهمّيّة، لا سيّما أنّ قسمًا من تلك المراجع أُدرجت في ختام المبحث الأوّل مرتّبةً بحسب الموضوعات المطروحة في ذلك الباب.

أ. كميل حشيمه

الآراء الاجتماعيّة والسياسيّة لأمين الريحانيّ

تأليف الدكتور محمّد مصطفى ميرو

دار الوفاء للطباعة، حلب، ١٩٩٦، ١٥٨ صفحة

تبدأ مطالعة هذا الكتاب - الأطروحة فيشدّك إليه ويصعب عليك تركه إلّا بعد بلوغك الصفحة الأخيرة. ذلك بأنّ فلسفة الريحانيّ الاجتماعيّة والسياسيّة باتت مرجعًا أساسًا يستلهمه كلّ مهتمّ بإذكاء الوعي القوميّ وتجديده، وخير شاهد على هذه الظاهرة كثرة الدراسات والأطاريح الجامعيّة التي عُنيت بـ «فيلسوف الفريكة» وما زالت. إلى ذلك، فلئن قال الدكتور ميرو في أطروحته، وبتواضع يشرّفه، إنّ محاولته هذه «لم تكن سوى قراءة جديدة تضاف إلى جملة الدراسات (...) التي تناولت فكر الريحانيّ» (ص ١٤٤)، إلّا أنّ قراءته تلك جاءت موفّقة إلى أبعد الحدود ومن نواحٍ متعدّدة.

أوّل ما يلفتك وضوحُ التصميم، ثمّ تدرّج التحاليل، فالنزعة العلميّة الهادئة في استنتاج الفِكَر، فالسلاسة في العرض. وفي النهاية ترتسم أمام عينيك صورة للريحانيّ واضحة المعالم مشرقة، صورة مفكّر رائد خدم قضايا بلاده والوطن العربيّ بإخلاص وبُعد نظر. ويسرّنا أن نطلق هذا القول خاصّة بعد ما عرفنا من سابق علاقات المشرق بالريحانيّ، إذ وجّه المرحوم الأب لويس شيخو سهامه مرارًا إلى الريحانيّات، ولكن من منطلق دينيّ بحت (راجع مقالتنا في هذا العدد من المجلّة). أمّا إن نظرنا إلى الريحانيّ من ناحية أفكاره القوميّة، فلا يسعنا إلّا أن نثمّن ما أتى به سبّاقًا مخلصًا. وللدكتور ميرو، في تبيان دور

الريحانيّ هذا، فضلٌ مشكور.

ومن الأمور التي أظهرها المؤلّف في كتابه من هذا القبيل أنّ الريحانيّ خدم القضيّة العربيّة أجلّ خدمة، لما جمعه في شخصه من مقوّمات ثقافيّة وحضاريّة مختلفة متكاملة. فقد «نبتت روحه وأفكاره في لبنان، ونمت في الولايات المتّحدة الأميركيّة، لكنّها كانت دائمًا في لبنان الوطن الصغير وفي البلدان والأقطار الأخرى التي تشكّل قوام الوطن الأكبر (الوطن العربيّ) الذي كان يحلم أن يراه موحّدًا حرًّا متسامحًا... له مكانته بين الأمم القويّة» (ص ٦١).

كما أنّ الريحانيّ كان طليعيًّا في دعوته إلى اشتراكيّة منفتحة «وَسَط بين بلشفيّة روسيا الماركسيّة واشتراكيّة أمريكا الديمقراطيّة»، «وفي هذه العبارة المكثّفة جوهر مذهبه القائم على اشتراكيّة ذات (طبيعة روحانيّة أخلاقيّة) إنسانيّة، وعلى اشتراكيّة إصلاحيّة، تعتمد على التربية والتعليم والتنوير، ومواكبة قوانين التطوّر الطبيعيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، دون القفز فوقها أو تجاهلها، أو الانقلاب على سنن الكون والحياة الاعتياديّة» (ص ٩٧).

وقد أجاد الدكتور ميرو أيضًا في وصف عبقريّة الريحانيّ من جهة نزعته القوميّة. فقد كانت ثوريّة، أي تقدّميّة تطمح إلى أن تكون حضاريّةً فعّالة تسهم في صنع الحضارة العالميّة (ص ١٠٧)، كما كانت علمانيّة تروم إحلال مجتمع مدنيّ يشعر الناس فيه بالمساواة في الحقوق والواجبات بدون سيطرة مذهب على آخر (ص ١٠٧)، وبذلك كان الريحانيّ «من دعاة الدولة القوميّة العربيّة الواحدة العصريّة، التي تقوم ليس على أساس دينيّ، وإنّما على مبدأ الرابطة القوميّة. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى أفكار قسطنطين زريق وساطع الحصري وزكيّ الأرسوزيّ» (ص ١٤٨).

وما أجملَ ما كتبه المؤلّف إذ أوجز موقف الريحانيّ من الوحدة العربيّة بقوله إنّ السبيل الأمثل إلى تحقيقها هو التضامن، «والتضامن العربيّ يبدأ معنويًّا، خُلُقيًّا، ثمّ يتدرّج إلى تضامن اقتصاديّ، فسياسيّ، فعسكريّ، وعندها يمكن القوّة العربيّة أن تقاوم النفوذ الأجنبيّ الذي يحول دون وحدة الأمّة العربيّة» (ص ١١٦). هذا لعمري كلام لا من فضّة، بل من ذهب خالص! فلو سار العرب على هذا الدرب لوصلوا. أجل، فالتضامن يبدأ معنويًّا، خلقيًّا، وقد خدم الريحانيّ القضيّة العربيّة بكتاباته أكثر ممّا كان خدمها... بدبّاباته... لو توفّرت له.

وما دمنا في معرض الكلام على خدمة قضايا الوطن العربيّ، نقترح، من باب الدالّة العلميّة وحرصنا الشديد على نصاعة لغتنا القوميّة، أن يبدّل المؤلّف الكريم، في طبعة كتابه المقبلة، صيغةَ العنوان. فطريقة قوله «الآراء الاجتماعيّة والسياسيّة لأمين الريحانيّ» هي صيغة دخيلة راحت تسلّل إلى أقلام كتّابنا، فرحنا بدورنا نتاصبها العداء (راجع مقالَيْنا: «تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعامّيّة»، المشرق، ١٩٩٦، ص ٧-٢٤، خاصّة ٢٠-٢٣؛ و١٩٩٧، ص ١٨٣-١٩٤، خاصّةً ١٨٧). والأصحّ أن يقال: «آراء أمين الريحانيّ الاجتماعيّة والسياسيّة»، أو «أمين الريحانيّ وآراؤه الاجتماعيّة والسياسيّة»، أو

«الآراء الاجتماعيّة والسياسيّة عند أمين الريحانيّ» وهي صيغة وردت في أولى صفحات الكتاب خلافًا لما ورد على الغلاف! وإن نحن توقّفنا على هذه الناحية الشكليّة، الثانويّة إلى حدّ ما، فلأنّها باتت تتفشّى بين أدبائنا. وثمّة، ويا للأسف، بعض عناوين كُتُب حديثة، إن هي إلّا نماذج معدودة: «علماء القرن الثالث للهجرة» بقلم د. يوسف فرحات، جنيف، بدون تاريخ، وكان الأولى أن يقال: «علماء القرن الثالث الهجريّ»؛ «التكوين التاريخيّ للأمّة العربيّة» بقلم د. عبد العزيز الدوريّ، بيروت، ١٩٨٤، وكانَ الأجدر أن يقال: «تكوين الأمّة العربيّة التاريخيّ» أو «الأمّة العربيّة وتكوينها التاريخيّ»؛ «العيد الذهبيّ للجلاء» بقلم كوليت الخوري، دمشق، ١٩٩٧، ويا ليت الأديبة الكريمة كتبت: «الجلاء في عيده الذهبيّ»، إذن لتحاشت الغلط وأبرزت الجلاء في محلّ الصدارة؛ «المحصول الفكريّ للمتنبّي» من تأليف سهيل عثمان ومنير كنعان، ولو عاد الشاعر الكبير لاقترح العنوان التالي: «المتنبّي ومحصوله الفكريّ».

وفي الختام نكرّر تقديرنا عمل الدكتور ميرو أيّما تقدير، شاكرين له تسليط الأضواء على شخصيّة أمين الريحانيّ، ذاك المفكّر الخطير والوطنيّ الكبير.

أ. كميل حشيمه

جعيتا؛ التراب الآخر؛ زمن البراكين؛ أسير الفراغ
– رباعيّة –

تأليف خليل رامز سركيس
دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ٨١٢ صفحة

أجمل ما تُنعَت به هذه الرباعيّة أنّها تأمّلات فلسفيّة، تأمّلات صديق الحكمة في مختلف الموضوعات الوجدانيّة. ومَن قال إنّ الوجدان بعيد عن الأرض ويباسها، عن الأرض وخِصْبها، عن الأرض في مآسيها وأفراحها؟ الفيلسوف يحاور نفسه بنفسه، يجعل ذاته تتكلّم وتتنقل في مغارة جعيتا من سرّ إلى آخر، فيغوص على طبقات الكائن من دون أن يستطيع الدخول في كلّ مكان.

جعيتا هي مغارة الإيمان الجديد: «كم زعموا أنّ جعيتا ليس بها شيء من الإيمان الجديد، مع أنّنا حقًّا في صميم هذا الإيمان! ولقد بتنا نخشى ألّا ندري كيف نضطلع بمهمّات جعيتا وكيف نرى أنّ الإيمان، من خلال جعيتا، إنّما يتجلّى في هدي الكون» (ص ١١٦). إلّا أنّ هذا الإيمان لا يكشف عن تفسير كلمة حياة إلّا في نحت دخيلة الذات. ويبقى أنّ هذا الإيمان هو في أزمة كما العقل: «العقل والإيمان كلاهما في أزمة. بيد أنّ عقلنا يحلّل المياه وإيماننا يتحلّل بها» (ص ١١٩). والعقل والإيمان في أزمة إذ إنّهما لم يستطيعا بعد إدراك الإله، بالرغم من ذلك العطش القويّ إلى علّة الكون لا إلى سرّ الألوهة. السرّ هو أن يُبقي الإنسان عقله وإيمانه في عطش دائم. وإذا ما أراد الإنسان أن يُبقي عقله وإيمانه في يقظة، لا بدّ له أن يبقى في جعيتا: «جعيتا مغارة لمثيرات إعجاز، فحقّ علينا أن

تبدع فنختار. عالمنا ههنا، عالمٌ بكر، وطن أحداث متأجّجة المياه» (ص ١٢٢). الإله في جعيتا لا يخدِّر، بل إنّه يوقظ ويحرِّك.

ومن مسيرة الإيمان اليقظة، ننتقل من جعيتا إلى التراب الآخر، وهو كتاب يعتبره المؤلّف خلاصة لتجربة روحيّة ومادّيّة عاناها مؤلّفه، في ما لها وفي ما عليها. فرأى أن يفصح، في كلا الأمرين، عن تعدّد مواقفه حيالها علّها تفضي به يومًا إلى المبتغى المنشود (تصدير كتاب التراب الآخر). جعيتا، الرامزة إلى كهف أفلاطون، هي النقيض لذلك الكهف، حيث إنّ المسلك هو غوص على الذات في حين أنّ كهف أفلاطون يدعوك للخروج إلى النور. التراب الآخر هو تقدّم الفكر في قضايا مختلفة مثل وضع الحقيقة والحرّيّة والحبّ وروح الشرّ. وفيه أيضًا عودة إلى دور العقل، حيث إنّ «لا زمن إلّا في العقل. حيث لا عقل لا زمن. هكذا يجد العقل نفسه بين براثن الأزمة، لكنّه لا يعترف لغيره بحقّ الزمن. الواقع أنّ هذا الحقّ معرَّض لأخطار العدوان. فلطالما اعتُدي على الزمن، زمن الشعراء والفلاسفة، وزمن العلماء والحسابيّين وغيرهم من مدمني الوجود، حتّى لقد شككنا في قدرة الزمن على الثبات» (التراب الآخر، ص ١٤٧). وفي نهايات الكتاب حديث عن موقع الثقافة، «من الثقافة القوميّة إلى الثقافة الإنسانيّة الشموليّة، حيث إنّ الإنسان هو بين يدي حضارة كونيّة تحقّق الكثير من الرؤى والأحلام» (ص ٢٢٠).

ومن التراب الآخر ننتقل إلى الكتاب الثالث زمن البراكين: «القبح آفة العالم الحديث، على ما في عالمنا هنا من معجزات أعمال. ولكنّ العالم بقي عشرات السنين لا يعي حلّ أبعاد هذه الآفة التي هندست حياتنا العصريّة فجعلتها على شكلٍ رهيب أمسى يقتضيه التقدّم التقنيّ (..). فكأنّ القبح بات أمرًا مقصودًا مرغوبًا فيه» (زمن البراكين، ص ١٥). وهذه الحالة تولّد المعاناة، إذ إنّ الإنسان «هو على فوّهة بعض البراكين، أو إذ هو أشبه بالبركان أو، على الأقلّ، إذ هو أشبه بمادّة بركانيّة حيّة» (ص ٦١). وهنا الإنسان البركان مدعوّ إلى أن يحتمل البراكين، وذلك «عمل كبير ينبغي له كثير من عمق الرؤية وغنى الخيال، إلى كثير من مزايا الجرأة والرحابة والشمول. البراكين بؤر ثوريّات انقلابيّة الطموح في جدليّات تبني إذ تهدم» (ص ٢٣١). في هذا السياق يحدّد الفيلسوف الطريق الذي سيسلكها الإنسان للتغلّب على الآفة.

وختام الرباعيّة هو كتاب أسير الفراغ، هوائيّة لحظات، يتحدّث عن «الفراغ أو عن الهواء، خاتمة العناصر من رباعيّة الترافق والتخالف بعد الماء في جعيتا والأرض في التراب الآخر والنار في زمن البراكين. في أسير الفراغ يربط المفكّر الهواء بسيرة الإنسان بل بسيرة شعب كان أعجز من أن يسلك حرًّا فبات أسير الفراغ» (ص ٩). والفراغ هو تعبير عن لهو الإنسان عن الأمور الجوهريّة العظمى. هذا الفراغ لن يملأه سوى «الصلاة، شخصيّة بين المخلوق والخالق، [هي] علاقة رهيبة قد تُخيف مَن لا يؤمن بها» (ص ١٧٩). إلى ذلك، تتحقّق وحدة الكيان في الحرّيّة المفتداة، الحرّيّة المتجسّدة في العالم.

أفكار المفكّر المُبدع خليل رامز سركيس في هذه الرباعيّة تعبّر عن معاناة روحيّة عميقة وقلق وجدانيّ لا ينام، حتّى تخال الفكر معه سكران بالتفكير والمغالاة في التفكير. إنّه

يسأل العالم عن ذاته، ولا ينفكّ يسأل حتّى يستفيق هذا العالم من سبات النوم في الكهف، فيستيقظ في نور جعيتا وعينه على المستقبل. إذ إنّ خليل رامز سركيس مؤمن بالإنسان، قادرٌ على جعل الإلهيّ فاعلًا في أرض الإنسانيّة.

أ. س. دكّاش

يوسف غصوب
مجموعة الأعمال الكاملة

تقديم: د. جميل جبر، فؤاد أفرام البستانيّ، أدونيس

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ٥ مجلّدات، ١٢١٨ صفحة

ممّا لا شكّ فيه أنّ الأعمال الأدبيّة الكاملة الصادرة مجموعةً تعود بالنفع العميم على القرّاء، ومتذوّقي الفنون. فهي من ناحية، تجمع نتاج الأديب، بمختلف ألوانه، بعضَه إلى بعض - وإن كان منشورًا - فيغدو الرجوعُ إليه أسهلَ وأيسر، ويصبح العملُ عليه مجموعًا أدقَّ وأشملَ منه متفرّقًا؛ ومن ناحية أخرى، تكوّن المجموعات الكاملة تحفةً أدبيّة أو فنّيّة لا مندوحة عنها لهواة حفظ التراث، ومحبّي جمع الكتب الأنيقة على رفوف خزائنها.

لقد جمع الناشر أعمال يوسف غصوب النثريّة الكاملة في أربعة مجلّدات، وأفرد مجلّدًا خامسًا لأعماله الشعريّة قاطبةً. سنحاول في هذه العجالة أن نسلّط الضوء على بعضٍ من ميزات هذا النتاج، وإن بإيجاز، بالرغم من كون الأديب النهضويّ معروفًا وذائع الصيت، وأنّ أعماله الأدبيّة المنشورة سابقًا لاقت الرواج الذي تستحقّه.

صُدِّر المجلّد الأوّل (ص ٧-٤٤) ببحث للدكتور جميل جبر توقّف فيه على المحطّات الأساسيّة في سيرة المؤلّف، بدءًا من الولادة والطفولة، فالمدرسة وتفتّق القريحة، إلى معترك الحياة وبروز الأعمال الأدبيّة من نثر وشعر. أمّا أخلاق ومشاهد التي عَنوَنت الكتاب الأوّل فهي «مجموعة مقالات تناولت الأخلاق والعادات اللبنانيّة في مختلف شؤون الحياة، وقد ظهرت بين سنتي ١٩٢٠ و١٩٢٤ في صحف ذلك الزمان». هل يمكن اعتبار «الأخلاق والمشاهد» هذه بنت زمانها وعصرها، سيّما وأنّ أمورًا كثيرة تغيّرت وأوضاعًا عديدة تبدّلت؟ مَن يطالع هذه القصص يدرك أنّها صالحة لزماننا ولكلّ زمان، إذ هي تطال الإنسان في مختلف أوجه حياته ونشاطاته، كما أنّها تصوّر النفس البشريّة - التي لا تتبدّل - في خفاياها كافّة. ألا يقع القارئ في أيّامنا على عناوين في الجرائد والمجلّات العصريّة مثل «مشاهدات في المدينة» أو «مشاهدات من المجتمع» تصوّر حادثةً حيّة أو واقعةً غريبة مع تعليق عليها يليق بالمقام؟

أمّا المجلّد الثاني فأُفرد لرواية غصوب الوحيدة «بيت الغاب»[1]، التي كان مسرحها الضيعة، وأبطالها أشخاص الضيعة من غنيّ مهاجر، وفقير مقيم، وكاهن وصحافيّ

(١) نالت جائزة جمعيّة «أهل القلم».

وسياسيّ... وقد تميّزت ببراعة التصوير الكاريكاتوريّ، وعفويّة الحوار الفصيح، والمحافظة على عنصر التشويق الضروريّ لكلّ بناء روائيّ. ليس غريبًا أن تترك «ضيعةُ الضيعات» - بيت شباب - مرتعُ الصِّبا وفضاؤه الواسع أثرًا وانطباعاتٍ في مخيّلة الأديب، فينقل ما عاشه في أيّام الفترة إلى عالم الأدب والخيال، فتأتي روايته «حيّة ناطقة تصوّر المجتمع الريفيّ اللبنانيّ، في مرحلة ما بين الحربين، تصويرًا انطباعيًّا شائقًا».

إلى جانب المقالة والرواية، خاض غصوب في الفنّ المسرحيّ وفي الأقصوصة. وقد اختار لمسرحيّاته الثلاث العناوين التالية: «يوم أحد في الضيعة»[٢]، «قبضاي»، «طاغية القرية». والاثنتان الأخيرتان نشرتا في مجلّة المشرق (٢٩: ١٩٣١؛ ٣٠: ١٩٣٣). وقد «اختار الأديب أسلوبًا مبسّطًا، رشيقًا بين الفصحى والعاميّة». ومن أقاصيصه في المجلّد الثالث نقع على «آمون أو حقد الأمومة»، «المغارة المرصودة»، «بين الحطّاب والأسد»، «القفّة»، «من ذكريات الصِّبا»، «من ذكريات الطفولة»، منها ما هو موضوع بالعربيّة ومنها ما هو مترجم أو معرّب بتصرّف. لكن، وكما يبدو جليًّا، يدور معظمها في جوّ الضيعة وأرجائها، عالم طفولة الأديب وصباه.

وإن كانت قصص غصوب ورواياته ومسرحيّاته قد بنيت على الخيال والصورة، وعلى أسلوب لغويّ رشيق متمّق، فإنّ دراساته وأبحاثه توكّأت على الدقّة والتحليل وسبر الأغوار وسعة الاطّلاع. وقد جاءت تتمحور حول الأدب، واللغة، والترجمة ومشاكلها، والحضارات الشرقيّة والغربيّة. كما تطرّق في بحث تاريخيّ اجتماعيّ طريف إلى بيروت القديمة وأهمّيّتها، وفي بحث آخر فنّيّ علميّ مفيد إلى ضرورة تبسيط أشكال الأبجدية باختصار عدد الحروف المطبعيّة. وفي ختام المجلّد الرابع المعنون دراسات ومنوّعات لم يغفل الناشر ذكر بعضٍ ممّا كُتب عن الشاعر يوسف غصوب، لعددٍ من الشعراء والأدباء لا يستهان به، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: عمر فاخوري، يوسف الخال، إدوار حنين، فؤاد أفرام البستانيّ، خليل رامز سركيس... وليس أبلغ وأدلّ على منزلة غصوب الإنسانيّة والأدبيّة، من الاطّلاع في غاية المجلّد على لائحة أصدقائه التي حملت سبعة وأربعين علمًا في علوم الديانات الموحّدة، وفي ميادين الشعر واللغة والأدب، وفي الصحافة والسياسة.

ولئن كان النثر منطلقًا في الأدب ووفيرًا في هذه المجموعة، فإنّ الشعر هو مسكُ ختامها وخمرتها المُسكِرة. فالمجلّد الخامس والأخير خصّص لأعمال غصوب الشعريّة: «القفص المهجور»، «العوسجة الملتهبة»، «قارورة الطيب»، «الأبواب المغلقة»، ولعددٍ من قصائده المبعثرة. وقد قُدّم الشعر بكلمةٍ للشاعر أدونيس في غصوب، وبأخرى للأديب المؤرّخ الموسوعيّ فؤاد أفرام البستانيّ تناول فيها مزايا شخص الشاعر الإنسان، وفرادة الشعر في دواوينه الأربعة، وملامح التجديد والعصرنة في بعض منها، إن لجهة موضوعات الشعر وأساليبه، أم لجهة الخطّ والرسوم والطبع. وقد ذيّل هذا المجلّد بمجموعة قصائد نظمها غصوب وهو على مقاعد الدراسة في الخامسة عشرة من عمره، إذ نشرت له مجلّة المشرق

---

(٢) نالت جائزة «مهرجانات بعلبك» المخصّصة لأفضل مسرحيّة.

بعضًا منها.

كما يجدر بنا أن نُشير إلى أهمّيّة البحث والمقدّمات التي تناول فيها الأديب جميل جبر سيرة غصوب ونتاجه الأدبيّ كافّة. وقد جاءت لتصدّر المجلّدات الأربعة الأولى، وتنير الطريق أمام متذوّقي نثر غصوب وشعره، وتسلّط الأضواء الكاشفة في وجه دارسي أعماله، والباحثين عن الجوانب المؤثّرة في حياته.

ختامًا، تضاف هذه المجموعة الأنيقة إلى العديد من مثيلاتها الكتب والمجلّدات؛ إذ عوّدت «دار المراد»، صاحبة الأعوام القليلة، القارئ العربيّ الإصدارات النفيسة. وهي، إلى جانب اختيارها العناوين المفيدة في ميادين التراث والأدب والمعرفة والفنّ والعلوم الإنسانيّة كافّة، تبقى حريصةً على إخراج هذه الأعمال في حلّة قشيبة تزدان من الورق بأنخره، ومن الترتيب بأدقّه وأذوقه، ومن الألوان بأدفأها وأكثرها ملائمةً لكلّ عمل على حدة. وهي، بفضله تعالى، على هذه الدرب سائرةٌ بخطىً ثابتة.

ريمون حرفوش

تاريخ حلب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر

تأليف الأخوين ألِكسندر وپاتريك راسل

ترجمة خالد الجبيليّ

لا ذكر لمكان الطبع (حلب؟)، ١٩٩٧، ٤١٤ صفحة

كثيرون هم الرحّالة الغربيّون الذين خلّفوا لنا أخبار أسفارهم إلى بلداننا الشرقيّة، لكنّ أحدًا منهم لم يصل إلى ما انتهى إليه الأخوان راسل من شمول في العلم، ورصانة وجدّيّة في العمل. ويمتاز كتاب هٰذين العالِمين الإنكليزيّين بمجموعة من الصفات تُحلّه في أعلى المراتب بين أمثاله.

فألِكسَندر وپاتريك راسل لم يكونا مسافرين عابرين، بل إنّهما أمضيا، لا سيّما أوّلهما، سنوات طويلة في حلب، يعملان طبيبين في خدمة أهالي الشهباء، الأجانب منهم والمواطنين الأصليّين، لذا جاءت أوصافهم رسومًا حيّة ورصدًا دقيقًا للمدينة في مدّة من تاريخها قلّ من كتب عنها، فأماط الأخوان راسل اللثام عن كثير ممّا اكتنفها من غموض. وتكمن أهمّيّة مؤلَّفهما في أنّه سجّل الآلاف من المشاهدات والملاحظات عن سكّان المدينة بجميع فئاتها الاجتماعيّة وطوائفها الدينيّة وفعّاليّاتها الاقتصاديّة، ووصف الأمراض التي كانت سارية في ذلك العهد وأساليب معالجتها، وقدّم تقارير وأرقامًا مفصّلة في كلّ الميادين التي خاض فيها، ووصف طيور المنطقة وأسماكها وحيواناتها البرّيّة، وكلّ ذلك بروح علميّة تتجلّى بدقيق الملاحظة، وبُعد عن الهوى والخيال في إبداء الأحكام، بالإضافة إلى الاستعانة بسائر ما كُتب عن المدينة قبل أن يؤلّف الأخوان كتابهما، علمًا أنّهما لا ينقلان عن السلف إلّا للمقارنة والمناقشة الهادئة الرصينة. والحقّ يقال إنّ هذا الكتاب، بحجمه وأسلوبه وشموله، لأشبه بموسوعة تحتلّ مكانًا مميّزًا إلى جانب موسوعة خير الدين

الأسديّ عن حلب.

وممّا يؤسف عليه أنّ ثمّة عددًا من النواقص شابت طبعة هذا المصنّف، نسوق بعضها لا للحطّ من قدر التحفة التي قدّمها الأستاذ خالد الجيلي إلى القارئ العربيّ، بل لتأتي الطبعة اللاحقة بأبهى حلّة. فمن تلك الهنات:

١ - الطباعة بحرف صغير وسطور مرصوصة ممّا يتعب القارئ المفروض فيه، على عكس ذلك، الاستمتاع بقراءة هذا السِفْر النادر.

٢ - يصعب الوصول إلى فهرسَي المحتويات، فقد أُقحما بين نصوص أخرى، أوّلهما في الصفحة ٢٢، والثاني في الصفحة ٢١٧!

٣ - كتابة الأعلام وبعض المفردات الأجنبيّة مضطربة، فتارة تُنقل بالحرف اللاتينيّ وحده بدون مراعاة القارئ الذي لا يتقن اللغات الغربيّة (مثلًا، ص ٦٨، ٧٠، ٧١، ٨٨...)، وتارةً أخرى تُنقل بالحرف الأجنبيّ على نحوٍ مغلوط (مثلًا، ص ٦٠ pietro della valle، والصحيح Pietro della Valle -، ص ٣٩٠ Poulus، والصحيح، Paulus -، ص ٣٩٣ Escirial، والصحيح Escurial - إلخ...). وطورًا تعرّب الصيغة الأجنبيّة ولكن على نحو مغلوط أيضًا: فمعروف، مثلًا أنّ Tiberius يسمّى بالعربيّة «طيباريوس» لا تيبريوس (ص ٦٨)، والعالم Assemani هو «السمعانيّ» العالم المارونيّ الشهير، لا أسيماني (ص ٢٣٦). وأحيانًا تَرِد صيغ الأعلام بالأجنبيّة مختلفة حتّى في الصفحة الواحدة، فلا يدري القارئ أيّها يعتمد (مثلًا، ورد في ص ١٤٨ وأعلى الصفحة ١٤٩ ثلاث كتابات لاسم علم واحد: D'ohosson ،D'ohisson ،D'ohsson)!.

٤ - على الرغم من المجهود الكبير الذي بذله المترجم، فهناك أغلاط لغويّة يا ليته تحاشاها: جلس على المائدة (ص ٣)، والصحيح: جلس إلى...؛ النساء تجلس (ص ٣)، والصحيح: يَجْلِسْنَ؛ يرتدي البدو ثيابًا بسيطة أكثر (ص ١١٦)، والصحيح: ثيابًا أبسط... وجلّ مَن لا يخطئ. وما كانت تلك السلبيّات الطفيفة لتستر حسنات الكتاب الكثيرة والكثيرة جدًّا.

ملاحظة أخيرة: لقد استعمل مُخرج الكتاب، في الصفحتين ١٣ و٢١٥، رسم الإطار الذي يزيّن غلاف مجلّتنا المشرق من دون الإشارة إلى المصدر، ويا ليته فعل. وهذه هي المرّة الثانية التي نلاحظ فيها هذا النوع من الاستعمال على يد المخرج نفسه، فقد لمسنا ذلك في كتاب صديقنا الدكتور سمير أنطاكي عن روّاد طبّ العيون في سورية، حلب، ١٩٩٣، ص 1 و43 و55 وسواها...

أ. ك. حشيمه

La France et les Maronites
par Nasri Salhab
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1997, 252 pages

فرنسا والموارنة
تأليف نصري سلهب
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٢٥٢ صفحة

يعرف القاصي والداني أنّ علاقات فرنسا بالموارنة مميّزة ترقى إلى غابر الأجيال، لكن لم يُكتَب حتّى اليوم مؤلّف خاصّ بهذه العلاقات، ممّا يبرز أهمّيّة كتاب الأستاذ نصري سلهب، سفير لبنان السابق في الفاتيكان والقاضي والمحافظ والكاتب الذي نُشر له عدّة مؤلّفات، منها على خطى محمّد و على خطى المسيح، وآخرها الإسلام كما عرفته دين الرحمة والسلام.

لم يسعَ المؤلّف لتقديم بحث موغل في التفاصيل والدقائق، بقدر ما أراد أن يكون قريبًا من جمهور المثقّفين الواسع، ومع ذلك فقد استند طوال عرضه إلى أوثق المراجع وأيّد طروحاته باستشهادات وأسانيد حفلت بها حواشيه، فجاءت تشفي غليل الاختصاصيّين أنفسهم وتنير بوضوح جنبات موضوع شائق طالما أثار اهتمام العامّة والخاصّة.

ذلك بأنّ علاقات فرنسا بالموارنة ظاهرة تكاد تكون فريدة في التاريخ. فهذه العلاقات ليست بين دولة ودولة، بل بين دولة، هي من الدول العظمى، وطائفة، محدودة العدد، إلّا أنّها صاحبة دور تاريخيّ لا يستهان به في منطقة الشرق الأدنى ولبنان خاصّةً. وقد نجح المؤلّف في أن يبيّن أنّ تلك العلاقات ترقى إلى ما قبل الحملات الصليبيّة، إلى الأمبراطور شارلمان نفسه، ثمّ راحت تتوثّق عراها مع مرور الزمن لا سيّما منذ مجيء القدّيس لويس التاسع إلى الشرق، حتّى أيّامنا، مرورًا بلويس الرابع عشر وخلفائه، ونابليون الثالث، والحملة الفرنسيّة في أعقاب فتنة العام ١٨٦٠، وزمن الانتداب وما بعده. ولا يكتفي المصنّف بعرض الأحداث السياسيّة، بل يظهر مدى العلاقات الثقافيّة والتربويّة أيضًا. ويتميّز عرضه بالنزاهة العلميّة والبعد عن الهوى، ومع كون المؤلّف يشدّد على ما تتميّز به علاقة فرنسا بالموارنة، إلّا أنّه يظهر كيف نجحت تلك الدولة بأن تثبت صداقتها لجميع اللبنانيّين على السواء مهما اختلفت طوائفهم.

نُشير في الختام إلى غلط مطبعيّ صدر عن مصحّح المسوّدات نفسه (!) وهو أنّه أضاف إلى اسم فرنسوا ده شاستوي F. de Chasteuil في أسفل الصفحة ٧٥، حرفَي S.J. وكأنّ الشخص المذكور هو من الرهبانيّة اليسوعيّة، في حين أنّ الإشارة كانت مخصّصة باسم الأب بيار فروماج Fromage في أعلى الصفحة التالية.

أ. ك. ح.

تاريخ الكحّاله

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

المطبعة العربيّة، سدّ البوشريّة – لبنان، ١٩٩٧، ٦٥٦ صفحة

مؤلّف استغرق إنجازه، بحثًا وجمعَ وثائق وكتابةً، سبعَ سنوات، فتحوّل إلى موسوعة تُقرأ فصولها وفقراتها قراءة وحدات كاملة متكاملة، لما فيها من وفرة معلومات ودقّة بحث ووضوح تعبير.

فصلها الأوّل عموميّات عن الاسم والوضع الجغرافيّ من موقع وحدود ومساحة، مع معلومات عن المناخ والتربة والماء، وعن النواحي السكنيّة من أحياء البلدة وهندسة بيوتها، قديمها وحديثها، وعن القضايا السكّانيّة (إحصاءات، حركة الولادات بين ١٨٧٢ و١٩١١، نبذة عن العائلات ونشاطاتها الاجتماعيّة وعن أنديتها من ١٩٣٢ إلى ١٩٩٥). تنتهي ببعض الملاحظات في حركة التزوج وظاهرة الهجرة.

يتضمّن الفصل الثاني نبذة «عن تاريخ البلدة العام» في حقبات ثلاث، أي قبل سنة ١٣٠٧، ابتداءً من ١٢٨١، ثمّ إبّان العهد العثمانيّ (١٥١٦–١٩١٨)، ختامًا بماجريات القرن العشرين لا سيّما صمود البلدة دفاعًا عن كيانها واستمراريّة وجودها.

يركّز الفصل الثالث على القضايا الإداريّة العامّة، من مشيخة الصلح والمجالس الاختياريّة ثمّ المجالس البلديّة مذيّلة بلوائح ما وصل إلى يد المؤلّف من أسماء الشاغلين لها. وفي الختام لائحة الذين فازوا من أبنائها بمراكز نيابيّة، في لبنان والمهجر.

الفصل الرابع يعالج الوضع العقاريّ بين ١٨١١ و١٩٣٧، استنادًا إلى صكوك الشراء التي تمكّن المؤلّف من الاطّلاع عليها. ويبلغ عددها ٢٣٦ صكًّا مفصّلًا (اسم المشتري والبائع، مصدر الوثيقة، الثمن، إلخ). يلي الجدول نماذج عن عقود المقاسمة الشرعيّة على الورثة.

الفصل الخامس مكرّس للوضع الضرائبيّ مع تفصيل ٥٩ مستندًا.

الوضع الاقتصاديّ (أي الفصل السادس) يحتوي على الأعمال الزراعيّة ونظام الريّ، وعلى الصناعة والتجارة، وعلى طرق المواصلات، وقد أتحفنا فيه المؤلّف بصور فوتوغرافيّة أصبحت نادرة، لبعض سيّارات «أبو دعدة» المشهورة.

الفصل السابع مخصّص للأوضاع الثقافيّة، ويحتوي على لوائح حاملي الشهادات وعلى نبذة عن مدارس البلدة.

يعالج الفصل الثامن «الفنون والأزياء القديمة» مع معلومات عن الذين تعاطوا الأدب والفنّ، مقرونة بنماذج من أعمالهم الزيتيّة والمنحوتة.

الفصل التاسع يأتي على ذكر نُبَذ عن الكنائس والأديار، قديمها وحديثها، مذيّلة بأسماء الكهنة وبجردة عن الكتب والمخطوطات القديمة وسجلّات الرعايا والأخويّات ووكلاء الأوقاف.

وهناك فصل ندر وجوده في كتب التاريخ، وهو العاشر. فيه تفصيل عن الزيارات الراعويّة من ١٧٦٨ إلى ١٩٥٩، مطلعها زيارة البطريرك يوسف إسطفان في ٣/٢١/ ١٧٦٨، تليها في السنة ١٧٦٩ زيارة المطران أثناسيوس الحاج موسى. وقد دوّن المطران بطرس شبلي، في نهاية زيارته في ١٩١٢/٨/٣٠، محضرًا دقيقًا في ثلاث صفحات عن وضع الكحّاله الدينيّ والسكّانيّ، مع لائحة بأسماء الفقراء والأيتام.

وقد جمع المؤلّف في فصله الحادي عشر، ما أسماه «السجلّ الذهبيّ، ١٨٤٥-١٩٢٠» (ص ٤٠٥-٥١٠) وهو خلاصة سجلّات قيد المعمّدين والمثبّتين والمخطوبين والمتوفّين في رعيّة مار إلياس، في هذه الحقبة.

أمّا الفصل الأخير فمخصّص «لسلسلة الدعوات الرهبانيّة والكهنوتيّة النابتة في أرض الكحّاله».

خاتمة الكتاب سلسلة من الوثائق التاريخيّة المصوّرة وعددها ٥٦، ولوائح المصادر المخطوطة والمطبوعة التي غرف منها المؤلّف (ص ٦٢٢-٦٣٨)، وأخيرًا قاموس بعض المفردات العاميّة.

تاريخ الكحّالة مؤلّف ضخم سيصبح مرجعًا مبوّبًا سهل القراءة واضحًا، لكلّ ما تهمّنا معرفته عن هذه البلدة.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

سيرة البطريرك خريسطوفورس الأنطاكيّ
صديق سيف الدولة

للكاتب الملكيّ المعاصر إبراهيم بن يوحنّا الأنطاكيّ الأبروطسبتار
تقديم وتحقيق الأرشمندريت إغناطيوس ديك
حلب، ١٩٩٧، ٧٦ صفحة

من الأهمّيّة بمكان أن تُنشَر مؤلّفات العرب المسيحيّين الأوائل، فإنّها تبرز مساهمة النصارى الفعّالة في الأدب العربيّ منذ بداياته، بالإضافة إلى ما توفّره من معلومات عن حياة الكنيسة في البلاد العربيّة والإسلاميّة سابقًا، ومدى الدور الذي اضطلع به أبناؤها على الصعد كافّة. فالمؤرّخون المسلمون القدماء قلّما اهتمّوا بغير الأحداث السياسيّة وأخبار الحروب، ولم يتركوا لنا، إلّا في ما ندر، تقارير عن الأوضاع الاجتماعيّة والفكريّة والدينيّة والاقتصاديّة. وعليه فإنّ الكتيّب الذي أصدره حضرة الباحث الأرشمندريت إغناطيوس ديك لهو جزيل الفائدة لمَن يهتمّ بتاريخ المسيحيّة وآدابها في الديار العربيّة الإسلاميّة.

إستند الأب ديك إلى المخطوطَين الوحيدَين المعروفَين بالعربيّة عن سيرة خريسطوفورس، أحدهما نقله بولس ابن الزعيم عن مخطوط سابق، والآخر في مكتبة دير القدّيسة كاترينا في سيناء، وعمد، قبل نشر النصّ، إلى التمهيد له بمقدّمة وافية عرّف بها

المؤلّف، وأهمّ مراحل حياة خريسطوفورس، وأوضاع الكرسيّ الأنطاكيّ في زمانه، وتنظيم الكنيسة الملكيّة في العراق وبلاد فارس (إذ إنّ أصل البطريرك من بغداد)، وأوضاع المسيحيّين في الدولة الإسلاميّة ضمن إطار الأحداث السياسيّة آنذاك. وبعد إيراد النصّ الذي يحتلّ الصفحات ٢٥ إلى ٦٨، ينهي الناشر كتابه بفهارس للأعلام والبلدان والأقوام، مع بيان لائحة بمراجعه تكاد تكون جميعها بالفرنسيّة.

لا شكّ في أنّ الأب ديك، المعروف بسعة اطّلاعه على الشؤون المسيحيّة عامّة والتاريخيّة منها خاصّة، قدّم إلى القارئ العربيّ كتابًا عظيم الفائدة. فهو، على صغر حجمه، يُعلمنا بأمور كثيرة تتعلّق بالحقبة التي عاش فيها خريسطوفورس، إذ كانت منطقة حلب وأنطاكية تتقلّب بين مدّ الجيوش الإسلاميّة وجزر السلطة البيزنطيّة وعكسهما.

كذلك وُفّق الناشر في تحليلاته ومقارناته لضبط بعض التواريخ التي تمتّ إلى حياة خريسطوفورس، مصحّحًا، على سبيل المثال، ما وقع فيه العلّامة فيه من خطإ في شأن وجود التنظيم الكنسيّ الملكيّ بالعراق وبلاد فارس (ص ١٥-١٩).

إلّا أنّنا نأخذ على كتيّب الأب ديك عددًا من الهفوات كان بإمكان حضرته تحاشيها بسهولة لأنّها من الأمور الثانويّة، ولو استُدركت لظهر الكتاب بصورة علميّة مكتملة لا غبار عليها. فممّا لا نوافق سيادة الأب عليه، عزوفه عن إبراز الفوارق بين المخطوطَين «لئلّا يربك القارئ العاديّ»، فإنّه بعمله هذا تخلّى عن حسنة مهمّة وغير مكلفة تروق القارئ «غير العاديّ»، ولا يضير عامّة القرّاء إن جُعلت الفوارق في الحواشي لئلّا تقف عائقًا دون سلامة النصّ.

كذلك كان بإمكان الناشر العلّامة أن يصحّح الأغلاط الطباعيّة الكثيرة التي شوّهت عناوين مراجعه باللغات الفرنسيّة والإنكليزيّة والألمانيّة، وجميعها لا تخفى عليه أسرارها.

وأخيرًا، إنّ إبراز عناوين الكتب، إن في المتن أو في الحواشي، لم يخضع لقاعدة علميّة موحّدة، فجاءت تلك العناوين تارة، وفي غالب الأحيان، بحرف النصّ نفسه دونما إشارة تميّزها عنه، وتارة بين معقوفين، وتارة أخرى بحرف ثخين، والأفضل، كما هو متعارف عليه بين أغلبيّة العلماء، اعتماد الطريقة الأخيرة.

أملنا أن لا يحرمنا الأب ديك طبعة ثانية منقّحة من الهنات التي ذكرناها، لأنّ كتابه يستحقّ، في ما عدا ذلك، كلّ تقدير، ويوفّر للباحثين أداة جزيلة الفائدة.

أ. ك. حشيمه

دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة
المجلّد الثاني: الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة
تأليف مجموعة من الكتّاب
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٣٦٢ صفحة

المجلّد الثاني هذا، كسابقه دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، المنقول من اللغة الفرنسيّة، هو ثمرة تعاون بين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة في مصر، ودار المشرق في لبنان. قد يتساءل القارئ الذي اطّلع في المجلّد الأوّل على تاريخ الكنيسة عامّةً: لِمَ المجلّد الثاني هذا؟ يجد الجواب في مطلع مقدّمة الكتاب الذي نحن في صدده، فقد كتبت لجنة الإشراف ما يلي: «صدر الجزء الأوّل من دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة في أواخر العام ١٩٩٤، وقد خلا من الحديث عن مسيرة الكنائس الكاثوليكيّة في الشرق، لأنّ المؤلّف الفرنسيّ، جان كُمْبي، اهتمّ، أوّل ما اهتمّ به، بتاريخ الكنيسة في الغرب. لذا رأت لجنة تعريب الكتاب ضرورة إضافة تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة في الشرق، وذلك لدافعَين: أوّلًا، ليكوّن الكتاب بجزئيه، الأوّل والثاني، رؤية متكاملة لمسيرة الكنيسة الجامعة شرقًا وغربًا. ثانيًا، لأنّ للكنائس في الشرق العربيّ دعوةً خاصّة بها. فقد شاءت العناية الإلهيّة أن تحمّل هذه الكنائس رسالة الإيمان بسرّ التجسّد والفداء والقيامة في مناخ إسلاميّ، فتظلّ شاهدة على الإيمان في بقعة من العالم انطلقت منها الأديان وكأنّها منطقة تسربل بأسرار الروح، عطّرتها حياة نسكيّة عاشها آباء لنا وشهداء، ولم تزل هذه الكنائس في الشرق العربيّ، بالرغم من ضآلة حجمها في وطنها الإسلاميّ، تؤدّي رسالتها الهامّة وكأنّها الاتّصال الدائم في مسيرة الإيمان أثناء القرون العابرة. ولقد طلبنا إلى متخصّصين أن يوجزوا أهمّ ملامح كنيستهم. ولعلّ النظرة الشاملة هذه تساعد القارئ على تكوين فكرة متكاملة واضحة، وإن مقتضبة، عن كلّ كنيسة من الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة، وقد أتى الترتيب أبجديًّا. كما أنّنا أضفنا عرضًا للكنيسة الأثيوبيّة لما لها من علاقة وطيدة بالكنائس الشرقيّة، إذ أسّستها كنيسة الإسكندريّة».

أمّا أسماء الذين ألّفوا تاريخ هذه الكنائس فهم: الأرمنيّة (المطران بطرس مراياتي)، الروم الملكيّون (الدكتور وسام كبكب)، السريانيّة (المطران ميخائيل الجميل)، القبطيّة (القمّص إسكندر وديع، والأنبا مكاريوس توفيق، والأب يشوي فوزي، والبطريرك إسطفانوس الثاني غطّاس)، الكلدانيّة (الأب ألبير أبونا)، البطريركيّة اللاتينيّة الأورشليميّة (أحد كهنتها)، المارونيّة (الأب بولس صفير)، الإثيوبيّة (الأب صلاح أبو جوده).

تُزيّن صفحات الكتاب ٧٥ رسمًا لبعض الشخصيّات التي قامت بدور مهمّ في كنيستها، وللمعاهد والمؤسّسات التي تشهد على نشاطها الروحيّ والتربويّ والاجتماعيّ.

أ. ص. حموي

Studia Orientalia Christiana

1 - Collectanea 26-27: Studia - Documenta

2 - Collectanea 28: Studia - Documenta

The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies

Cairo - Jerusalem, 1996, 1997, 638+320 pages

دراسات شرقيّة مسيحيّة

مجموعة ٢٦-٢٧؛ مجموعة ٢٨: أبحاث، وثائق

المركز الفرنسيسكانيّ للدراسات الشرقيّة المسيحيّة،

القاهرة والقدس، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ٦٣٨+٣٢٠ صفحة

المجموعة الأولى (٢٦-٢٧) هي كناية عن يوميّات دير الرهبان الفرنسيسيّين في الإسكندريّة المعروف بدير القدّيسة كاترينا، دوّنها الأب موريتسيُو بلُتّيير (١٨٩٨-١٩٧٨) وأورد فيها أخبار ذلك الدير وكنيسته ورعيّته والإرساليّات التابعة له منذ بداياته في مطلع القرن الثالث عشر حتّى العام ١٩٥٦. وقد نشر تلك اليوميّات وقدّم لها الأب لِيبرو كروتشياني. ولا يخفى ما لهذه اليوميّات من أهمّيّة في معرفة أخبار الكنيسة والبلاد عامّةً، وقد أجاد الناشر عرضها وإخراجها بوضوح، داعمًا مقدّمته الضافية (ص ١-٢٨) بثبت بيبليوغرافيّ موسّع (ص ٢٩-٤٥)، مذيّلًا متن اليوميّات بعدّة ملاحق: الأوّل (٣٨٧-٤٤٨) مخصّص بالمؤسّسات والجمعيّات التابعة للدير المذكور؛ والثاني متعلّق بسائر أماكن وجود فرنسيسيّي حراسة الأراضي المقدّسة في مصر، سواء في الإسكندريّة نفسها أو في الدلتا والفيّوم والقاهرة (٤٤٩-٥٣٤)؛ أمّا الثالث فهو فهرس بالموادّ (ص ٥٣٧-٥٨٠)، في حين أفرد الرابع لفهرس بالأعلام وآخر بأسماء الأمم والشعوب والديانات والمذاهب، وآخر بالتعابير العربيّة والتركيّة المتميّزة، وآخر بالرسوم.

المجموعة الثانية متنوّعة الموضوعات، أوسعها دراسة قام بها الأب منصور مستريح (ص ٥-١٤٤) في شأن مصطلحات الشرع الكنسيّ والمعايير المتّبعة في نقلها إلى العربيّة، وقد أُفرد لتلك الدراسة تعريف خاصّ يلي هذه النبذة. ثمّ هناك مقالتان للأب وديع أبو الليف (ونحن نفترض أنّه صاحب المقالين لأنّ التوقيع غير كافٍ وجاء على النحو التالي: A. Wadi)، والأولى دراسة في ترجمة عربيّة غير منشورة للقدّيس أنطونيوس (ص ١٤٥-١٦٠)، والثانية دراسة بعنوان «الرشيد ابن الطيّب وكتابه الترياق» (ص ٢٧١-٢٨٤). أمّا المقالات الأُخرى فهي الآتية: «حول طبعة حديثة لمؤلّفات برلس التمّيّ» بقلم إ. لوكّيسي، و«سقوط القدس بحسب عظة الراهب إستراتيجيوس» بقلم ب. پِرُونِه، «القدّاس الأورشليميّ» بقلم إسطفان فِرِملِت، «رحلة ألْفيزه كونتاريني إلى الأرض المقدّسة ٢٤ يوليو - ٢٩ سبتمبر ١٥١٦»، بقلم سينو ده ساندُولي. الموضوعات كما هو ظاهر، شائقة جميعها، بعضها كُتب بالفرنسيّة وبعضها الآخر بالإيطاليّة.

أ. ك. ح.

Lexique latin-arabe, arabe-latin
du Droit Canon des Eglises Orientales Catholiques
Avec présentation des travaux de la commission
par le P. Vincent Mestrih, OFM
Tiré à part de SOC Collectanea 28, 1995, Le Caire, 144 pages

معجمان وجيزان لاتينيّ عربيّ وعربيّ لاتينيّ
لِـ «مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة»

ذكر المؤلّف، في عرضه أعمال اللجنة التي قامت بترجمة تلك القوانين، المبادئ والمقاييس التي سار عليها الأعضاء لإنجاز مهمّتهم، نلخّصها في ما يلي، مع أنّها مبادئ ومقاييس لا تخفى على العاملين في حقل الترجمة: توحيد مصطلحات الشرع الكنسيّ، علمًا بأنّ هذا التوحيد ليس محبّذًا في جميع الحالات، وبأنّ مجموعة هذه المصطلحات قد تكون إسهامًا في وضع معجم عربيّ في الشرع الكنسيّ؛ الأمانة للنصّ اللاّتينيّ الأصليّ؛ استعمال المصطلحات الشائعة، ولا سيّما مصطلحات الشرع المدنيّ؛ استعمال المضارع (مع «ينبغي أن» أو ما يشبهها) في القوانين التي تعبّر عن أمر أو إجراء؛ استعمال فعل «سارع إلى» للتعبير عن التأهُّب للقيام بعمل؛ قد يطابق فعل مجهول فعلًا لازمًا، لا بل فعلًا معلومًا؛ قد يُترجَم فعل بظرف، وظرف لاتينيّ بمفعول مطلق أو بصفة أو بفعل أو بعبارة؛ قد يُترجم اسم تليه صفة باسمَين، أو صفةٌ باسم أو ظرف؛ قد يترجَم اسم جنس باسم نوع، والعكس بالعكس؛ تفضيل الجملة التابعة على الجملة اللاتينيّة المعطوفة، بالحفاظ على ترتيب الكلمات على قدر الإمكان؛ ترجمة التعابير اللاتينيّة بتعابير عربيّة أو بما يناسبها.

وفي القسم الثاني معجمان وجيزان مزدوجان لاتينيّ عربيّ وعربيّ لاتينيّ، توقّفنا على أوّلهما فقط، لأنّ الترجمة التي نحن بصددها هي من اللاتينيّة إلى العربيّة. وثمّة لاحظنا بعض الأخطاء نسوق طائفة منها، على سبيل المثال، أخذناها من حرف m الذي يتناول ١٢٦ ترجمة عربيّة لكلمات أو تعابير لاتينيّة. يجد القارئ في القسم الأوّل من السطر ما ورد في النصّ، وبين هلالين الكلمة التي نقترحها.

- magis intelligo = استوعب أكثر فأكثر (لا يقال في العربيّة: أكثر فأكثر، بل يقال مثلًا: ازداد استيعابًا يومًا بعد يوم).
- magisterium = تعليم (= سلطة تعليميّة، حيثما وردت هذه الكلمة).
- magistratus = صاحب السلطة (= وردت في عبارة tenere magistratum، ومعناها تولّى الرئاسة).
- animo magno = عن نفس طيّبة (= بهمّة واسعة، بشهامة نفس).
- mandans = مفوِّض (= موكِّل).
- manifestatio = إعلان (= كَشف).
- membra nata = أعضاء تلقائيّون (= حتميّون بالأحرى = راجع ترجمة البولسيّين).
- mens= روح (= نيّة).

- minister sacer = خادم الأقداس (أظنّ أنّه الخادم المكرَّس).
- moderator = مُشرف (= موجِّه).
- modus procedendi = طريقة إجراء (= كلمة إجراء كافية).
- a momento = منذ (= من لحظة).
- necto moram = عوّق (= أجّل).
- motivus = دافع (= حيثيّة: راجع ترجمة البولسيّين: سياق الكلام).
- modus = نشاط (= حركة: أي منظّمة).
- mox = فورًا (= سريعًا).
- munimen = حصن (= صَوْن).
- munio = أرفق (= زوّد).
- mutilo = بتر عضوًا (= شوّه: هنا).
- mysterium = سريرة، سرائر (= أسرار: سياق الكلام).

بلغ عدد ملاحظاتنا ٢٠ من أصل ١٢٦ كلمة أو عبارة مترجمة، أي ١٦٪ فقط، وهي نسبة ممتازة، لا سيّما أنّ المؤلِّف قد يعترض على بعض ملاحظاتنا أو على العديد منها.

لا يسعنا إلّا أن نختم التعريف الوجيز هذا بالتشديد على جودة هذه الترجمة التي قامت بها اللجنة المصريّة. وبما أنّنا رأينا العديد من وجوه الشبه بين هذه الترجمة وترجمة الآباء البولسيّين، وفضّلنا تارة هذه وتارة تلك، نتمنّى أن تصل الكنائس الشرقيّة إلى التوحيد بينهما لمزيد من خدمة هذه الكنائس.

أ. صبحي حمويّ

من مؤلّفات الأب بولس الفغالي، ١٩٩٧

يتابع حضرة الخوري بولس الفغالي إصدار كتبه بوتيرة سريعة وهمّة عظيمة، وقد نشر في الأشهر القليلة الأخيرة تسعة مؤلّفات موزّعة على سلاسل ثلاث، علمًا أنّه يدير نحو تسع سلاسل بلغت إصدارات بعضها الخمسة عشر، وغالبيّتها من قلم حضرته. ألا زاده الله نشاطًا!

أمّا ما بَلَغنا من هذا الإنتاج في الدفعة الأخيرة فيتوزّع كما يلي:

١ - من سلسلة «دراسات بيبليّة»:

أ - إنجيل متّى. بدايات الملكوت، الجزء الأوّل، الرقم في السلسلة: ١٤، ٥٥٦ صفحة من القطع الكبير. وسوف يليه، بحسب المؤلّف، جزءان!

ب - سفر الرؤيا بين الأمس واليوم، الرقم: ١٥، ٤٥٦ صفحة من القطع الكبير. وهذا الكتاب حصيلة المحاضرات التي تُليت في مؤتمر سيّدة البير الكتابيّ الخامس (١٩-٢٥

يناير ١٩٩٧)، نسّقها الأب الفغالي وقدّم لها، كما أنّه عرّب قسمًا منها ممّا تُلي باللغات الأجنبيّة.

٢ - من سلسلة «القراءة الربيّة»: على عُود بعشرة أوتار، الرقم: ٨، ٢٠٨ صفحات. قدّم الفغالي في هذا الكتاب ثلاثين مزمورًا توافق بعض الأعياد الرئيسة كالميلاد والغطاس والشعانين والقيامة والصعود.

٣ - من سلسلة «محطّات كتابيّة»:

أ - رسالة القدّيس بولس إلى أهل تسالونيكي، الرقم: ٥، ١٩٢ صفحة. وفي ختامه فهرس بالكلمات اليونانيّة الواردة في الرسالة ومقابلها بالعربيّة.

ب - كلمة الله ينبوع حياة، الرقم: ٦، ١٦٦ ص. ويحوي هذا الكتاب ترجمة عدد من المحاضرات التي أُلقيت في المؤتمر الذي عقدته، بمدينة هونغ كونغ، «الجمعيّة العامّة الخامسة للرابطة الكتابيّة» في تموز/ يوليو ١٩٩٦. وفي ختام الكتاب نصّ البيان الختاميّ الصادر عن المؤتمر وفيه قراءة حاضرنا قراءة موجزة في ضوء حادثة السامريّة التي عرفت المسيح وراحت تعلنه على أبناء بلدها.

ج - رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي، الرقم: ٧، ١٢٨ ص.

د - الإيمان وسرّ الخلاص، الرقم: ٨، ٣٢٠ ص. جمع هذا الكتاب موضوعات كتابيّة ولاهوتيّة مختلفة تتمحور حول أقطاب ثلاثة: وجه الله، يسوع المسيح في موته وقيامته، أسرار الكنيسة. وهذا المؤلَّف مفيد جدًّا لأنّه يتطرّق إلى أمور عقيديّة كثيرة وأساسيّة في ضوء النصوص الكتابيّة.

هـ - رسالتا يعقوب ويهوذا إلى الكنيسة الجامعة، الرقم: ٩، ٢٧٦ ص. هاتان الرسالتان قلّما تُقرأان في الحياة الليتورجيّة اليوميّة، وهذا ما يؤسف عليه، لأنّهما غاية في العمق والغنى. وفي كتاب الأب الفغالي فهرسان للكلمات اليونانيّة الواردة في الرسالتَين (ص ١٨٩-١٩٤ و٢٦٧-٢٧٠).

و - خراف ضالّة. حوار مع شهود يهوه، الرقم في السلسلة: ١٠، ١٨٠ ص. هذا الكتاب هو بالحقيقة بقلم عدّة مؤلّفين، أوّلهم الأب بولس الفغالي (ص ١-٦٠)، والثاني الأب حنّا داغر (ص ٦١-٩٨). أمّا القسم الثالث فهو بقلم مؤلّفين اثنين: توفيق دياب وجوني خوري (ص ٩٩-١٢٤)، وكذلك القسم الرابع (ص ١٢٥-١٦٢). والقسم الأخير والخاتمة هما بقلم الأب بولس الفغالي. فهذا التنوّع بالمصادر، لا سيّما أنّ بعضها مقالات وبعضها محاضرات، يفسّر ما يظهر من تكرار في طيّات الكتاب. إلّا أنّ ما يوحّد بين الأقسام هو اللهجة، إذ يجتهد المؤلّفون في اعتماد أسلوب جديد لمواجهة شهود يهوه، هو الحوار الهادئ المبنيّ على المحبّة.

أ. ك. حشيمه

الإنسان في المجمع الفاتيكانيّ الثاني

تأليف المطران عبده خليفة

منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات

دير ما روكز، الدكوانه (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٠٢ صفحة

عُرِف المطران عبده خليفة اليسوعيّ، رئيس أساقفة أوستراليا على الموارنة سابقًا، بنشاطه الثقافيّ الكثيف المتعدّد الوجوه. فقد حرّر عشرات المؤلّفات والمقالات في علوم اللاهوت والتاريخ والإسلاميّات والأدب والاجتماع. وبفضل خبرته مستشارًا لاهوتيًّا في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فإنّه تابع عن كثب القضايا الأساسيّة التي طرحها هذا المجمع التاريخيّ، وزوّد طلّابه ورعاياه وقرّاءه أبحاثًا له في هذا المجال، كان آخرها هذا الكتاب المميّز.

فموضوع الإنسان هو من الموضوعات الجوهريّة التي تهمّ المجمع منذ بداياته، يشغل باله على نحو ما يشغله موضوع الله، ولا عجب فالإنسان هو على صورة الله ومثاله. وتعليم المجمع الفاتيكانيّ في هذا المجال من أشمل ما قيل وأجمل، يتّسم بالعمق من جهة وبالانفتاح من جهة أخرى، وقد أجاد سيادة المطران خليفة بعرضه على خير وجه.

يبدأ الكتاب ببيان «المفهوم الكتابيّ واللاهوتيّ والفلسفيّ والآبائيّ للإنسان قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني»، وخلاصته أنّ قيمة الإنسان تقوم على كونه خليقة الله، خَلَقه على مثاله ليكون سيّد العالم، حرًّا مدركًا، يسمو بجسده وروحه وقلبه مبتعدًا عن الشرّ ومتغلّبًا عليه، يساعده المسيح ابن الله المتأنّس، الفادي والمخلّص، ليرقى إلى كمال أبناء الله.

ويلي المقدّمة، البليغة على إيجازها النسبيّ، اثنا عشر فصلًا تحيط بموضوع الإنسان من جميع جوانبه، وعناوينها تغني عن الإطالة في العرض: هويّة الإنسان وكرامته، حقوق الإنسان، الإنسان والخلاص، الإنسان والخطيئة، الإنسان والألم، الإنسان والتوبة، الإنسان والتربية، الإنسان والثقافة، الإنسان وتقدّم العلوم والتقنيّات، الإنسان والسياسة، الإنسان والاقتصاد، الإنسان والإلحاد.

كتاب في موضوع عصريّ بالغ الأهمّيّة، عالجه خير عالم.

أ. كميل حشيمه

لاهوت التاريخ البشريّ

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

دار المشرق، سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، بيروت، ١٩٩٧، ١٠٠ صفحة

رأى بعضهم أنّ الشرقيّين لا يتمتّعون بالحسّ التاريخيّ، وعليه ليس عندهم نظرة إلى علم لاهوت التاريخ. لذا فإنّ دراسة الأب سيداروس تسدّ ثغرة في الكتابات اللاهوتيّة العربيّة، لا سيّما أنّ الوجود التاريخيّ هو من أهمّ القضايا الفكريّة المعاصرة.

يركّز الكتاب على اتّجاه التاريخ من جهة، وعلى معناه من جهة أخرى. والمقاربتان متكاملتان، ولولا التسلسل الزمنيّ لوقع لاهوت التاريخ في فخّ النظريّات والمثاليّات لأنّه لا ينطلق من الواقع التاريخيّ. ولولا البحث عن «المعنى» لوقع لاهوت التاريخ في فخّ انغلاق التاريخ على نفسه.

وتعتمد الدراسة على ثلاثة تيّارات مسيحيّة: الشرقيّ المتمثّل في الفكر الروسيّ في القرنين ١٩ و٢٠ والمستند أساسًا إلى الآباء الشرقيّين، والغربيّ الكاثوليكيّ المعتمد أساسًا على أوغسطينس، والغربيّ الإصلاحيّ المعتمد على لوثر. ولكنّ النظرة التي يعرضها سيداروس هي في النهاية نظرة شخصيّة مضمونًا وقالبًا، إذ إنّها لا تتقيّد بمصادرها بل تستلهمها فقط.

الدراسة عميقة موثّقة وفي الوقت نفسه سهلة المنال مستساغة.

أ. ك. ح.

Le Père Arrupe
L'Eglise après le Concile
par le P. Jean-Yves Calvez
Les Editions du Cerf, Paris, 1997, 228 pages

الأب أرّوبي – الكنيسة بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني
تأليف الأب جان إيف كالفيز

الأب جان إيف كالفيز، اليسوعيّ الفرنسيّ، المعروف بأعماله عن فكر كارل ماركس، يتناول في هذا الكتاب موقع رئيس عامّ الرهبانيّة اليسوعيّة الراحل الأب بدرو أرّوبي من العام ١٩٦٥ إلى ١٩٨٣، وهو كان المشترك بفعّاليّة في مختلف لقاءات تلك الفترة (جلسة المجمع الفاتيكانيّ الأخيرة، جلسات اجتماعات الأساقفة في أميركا اللاتينيّة، واجتماعات الأساقفة الأفارقة وغيرها).

يقول الأب كالفيز في مقدّمة الكتاب عن الأب أرّوبي: لقد كان الأب أرّوبي رائدَ العمل الكنسيّ بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وعاملًا بموجب توجيهات الكنيسة في عدّة مجالات لإنعاش روح الإنجيل في العقول والقلوب، في وقت كان فيه نقد الدين والإيمان مسيطرًا. الأب أرّوبي كان له الفضل في إعادة تحديد بعض المفاهيم الأساسيّة التي تتعلّق بمهمّات الكنيسة في العالم: من الرسالة إلى الرسالات، وهذه قضيّة القضايا في الرهبانيّة اليسوعيّة وفي عمق وجدانها. الرسالة تتفرّع أو تتجسّد في رسالات، مهمّتها نشر الإنجيل وبشراه. إلّا أنّ ذلك يجب أن يتمّ بالكثير من «الحذر الرعويّ»، فالتقدّم والعدالة لا يتقدّمان الرسالة بل هما منها وفيها. ورئيس الرهبانيّة الراحل، الذي عاش جزءًا من حياته في اليابان، اهتمّ بموضوع الثقافة والمثاقفة،، حيث إنّ لا ثقافة من دون مثاقفة ومن دون روح. وكتب أيضًا في قضيّة الفكر والعقل البشريّ، حيث إنّ للعقل مهمّات ذات طابع ربّانيّ، لا ينبغي أن

تُوضَع جانبًا.

وأخيرًا يحدّثنا الأب كالفيز عن عقيدة الأب آرّوبي في مجال الحياة الروحيّة، وهي من صلب الروحانيّة الإغناطيّة، إذ إنّ الإرسال للبشرى يشكّل فيها بعدًا أساسيًّا. الأب آرّوبي هو عظيم من عظماء عصرنا كانت تحرّكه محبّة الله الساكنة في كلّ وجه بشريّ.

أ. س. دكّاش

شذو العناقيد

تأليف المطران ڤارطان أشكاريان

ترجمة جولي مراد

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ١٣٦ صفحة

خير ما يُقال في تعريف الكتاب هذا هو ما سطّره قلم الأب جورج يغيايان في مقدّمته: «شذو العناقيد هو عصارة القِيَم والمبادئ الإنسانيّة والروحيّة التي تقطّرت في وجدان سيادة المطران ڤارطان أشكاريان على مرّ السنين وتفجّرت كلمات حُبلى بعمق إيمان، ووضوح رؤية، وأمانة رسالة للإنسان والحياة». الموضوعات التي تطرّق إليها المؤلّف تمتّ إلى الذات العميقة في مواجهة القدر والعالم والناس، فإلى الأمومة وقيَمها وقد خصّها سيادته بصفحات رائعة (٤١-٥٤)، فإلى الوطن والثقافة وأمور أخرى جوهريّة. ويعالجها المطران أشكاريان بإخلاص وصدق ودقّة ملاحظة يرافقها عاطفة تثور حينًا وتلين أحيانًا، ممّا يطبع الكتاب بنفحة شعريّة تواكب الشطحات الفكريّة وتبرزها في حلّة جماليّة مميّزة. ولا شكّ في أنّ للمعرّبة فضلًا في نقل هذا الكتاب القيّم إلى لغة الضاد، إذ جاء أسلوبها سلسًا مرنًا يطاوع الفِكَر، فيثور معها إذا ثارت، ويتأوّه إذا ما بدا ثمّة ألم، ويتهلّل حيثما يتفجّر الفرح. وجاء إخراج الكتاب الرائع يدلو بدلوه ويبهج القارئ بذوقه الرفيع وحسن اختيار الرسوم التي رافقت النصوص، وجميعها من صنع أشهر الرسّامين العالميّين.

ولمّا كان هذا الكتاب التحفةُ يبغي الكمال في جوهره ومظهره، نسوق بعض التصحيحات اللغويّة بغية التحسين. فقد وقع، في ما يتعلّق بالتشكيل، عدد لا بأس به من الأغلاط، بعضها مطبعيّ بدون شكّ: السعادة ذَروةُ هبة (ص ٦)، والصحيح ذُروةُ؛ الحياة أغنيةٌ (ص ٦)، والصحيح أُغنية؛ خيوط زَكاء (ص ٣٧)، والصحيح ذُكاء بالذال وبالضمّ، وذُكاء هي عَلَمٌ للشمس؛ أروي عطش (ص ٣٤ و١٣٠)، والمفروض أُروي بضمّ الألف؛ الرِمْس (ص ٧٥، ٧٩، ١٣٣)، والصحيح الرَمس بفتح الراء، وهو القبر؛ أتضافر مع الجمال هَيامًا (ص ٤٠)، والمفروض هِيامًا؛ ليس الحبّ... تضحيةً وعزاءً بل حقيقةً (ص ٨٩)، والصحيح حقيقةٌ؛ أقبِض على الحياة (ص ١٠١)، والصحيح إقبِض بكسر الألف؛ سِمعتًا (ص ١١٩)، والمفروض سُمعتًا أي صيتًا؛ أضئتَ قناديل (ص ١٢٦)، والصحيح أضأتَ. وثمّة أخطاء سهو، كالذي ورد في ص ١١٤: «فتّشتُ عن فنّ، بحثت عن روح تضاهيان روعة تنبُ...»، والصحيح هو يضاهيان بصيغة المذكّر. وهناك أخطاء

شائعة كاستعمال التجذّر بمعنى التأصّل في حين هو عكسه تمامًا (ص ١١٤)، أو استعمال كلمة هيكل بمعنى المذبح، كما ورد في الصفحة ١٠٨: «على هيكل معبد مشرقٍ»، والمفروض: على مذبح معبد، فالهيكل هو المعبد، وهل يكون الهيكل في الهيكل؟ إلى ذلك كنّا نودّ لو تحاشت المترجمة الكريمة بعض المفردات الغريبة التي لا يفهمها المتبحّرون، فكيف بعامّة قرّاء المطران أشكاريان؟ من هذا قولها: لمّا كنت غلامًا سَهْوَدًا (ص ١٢)، وقد فهمنا، بعد العودة إلى معجمنا المنجد أنّ الغلام السهود هو الفتى الحَدَث الغضّ. ومن هذا أيضًا قولها: أتأرّث حبًّا (ص ٣٧)، واضطررنا، ومعنا بعض المتضلّعين من اللغة، إلى الاستنجاد ثانيةً بمنجدنا، فعرفنا أنّ التأرّث إنّما هو التوقّد. ومن ذلك أيضًا: أغدف الليل سدوله، ويا ليته قيل بعبارة أبسط: أرخى الليل سدوله؛ علمًا أنّ فعل «أغدف» هو لازم غير متعدّ، فيقال: «أغدفَ الليل» وحسب.

هذا ما بدا لنا أن نقوله بغية الخدمة النصوح نسديها إلى مَن نعترف له مكرّرًا بالعمل المبدع الجميل. وإلى المطران أشكاريان أيضًا نكرّر شكرنا مثمّنين عطاءه، فلئن عرفناه في ما قبلُ ناثرًا أنيقًا، إذ بنا نكتشفه اليوم شاعرًا محلّقًا.

أ. ك. حشيمه

هل أنت معي؟

تأليف المطران بطرس مراياتي

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ١٦٠ صفحة

المطران بطرس مراياتي، رئيس أساقفة حلب على الأرمن الكاثوليك، جمع في شخصه صفات الراعي النيور الفطن والعالِم المتبحّر في شؤون الدين والدنيا. وكتابه هل أنت معي؟ خير دليل على تلك الظاهرة. فهو عصارة خبرة الأسقف الرعويّة الغنيّة، يدعمها اطّلاع واسع نتيجة قراءات شاملة وأسفار متنوّعة الاتّجاهات والأهداف. ومن الدقّة إلى الدقّة، يأخذ الكاتب بيد قارئه، بل بقلبه وذهنه وشخصه كاملًا، فيسير معه في سلسلة من الأحداث تُستَعرَض تُستخرَج منها أمثولات بليغة دامغة. وما يزيد في وقعها أنها تأتي بأسلوب جذّاب طريف سلس ولغة عربيّة ناصعة البيان، ملكها سيادته كما ملكها قبله المرحوم عمّه الورتبيت بولس الذي دبّج في نشرة طائفته بالشهباء عشرات المقالات القيّمة الشائقة. ونحن شاكرون للمطران مراياتي الذي جمع هذه النبذ وقد نشر بعضها في مجلّة بيليا الجُبَيليّة لمؤسّسها المغفور له الأب لويس خليفة، ونأمل في ألّا يبخل علينا بالمزيد.

كما أنّنا نأمل من سيادته إصلاح غلطتَين وردا في كتابه وينمّان إلى عصرَيْن من رهبانيّتنا. فقد ذكر في الصفحة ٢١ الأب لوسيان دونال الذي اشتهر بأغانيه في الستّينات، وهو في الحقيقة إيمه Aimé دونال. وذكر في الصفحة ١٥٦ الأب Teillard de Chardin الفيلسوف الشهير، واسمه الصحيح... Teilhard ولعلّ الغلط طباعيّ. ثمّ إنّنا نشير إلى خطإ لغويّ شاع كثيرًا بين إخواننا الحلبيّين لم يَسْلم منه سيادته، فعسى يكون من السبّاق إلى تصحيحه!

ذلك بأنّه قال (راجع ص ٩) إنّ نُسخ الإنجيل توضع على الهياكل، وإنّه شاهد في صالة من صالات إحدى الكنائس، هيكلًا صغيرًا وُضع عليه كتاب مقدّس (ص ٥٧)؛ والواضح من المقطعَيْن المذكورَيْن أنّ المعنيّ هو المذبح لا الهيكل. فالهيكل هو البناء الذي تُقام فيه الشعائر، كالكنيسة، وهو أيضًا الموضع الأصغر في صدر الكنيسة الذي يقدّم فيه القربان، وهو ما يدعوه العامّة بالخُورس.

بقي أن نثني على إخراج الكتاب البديع، وقد زاد في جماله إقحام عدد من الرسوم المناسبة بريشة كبار الفنّانين العالميّين.

أ. كميل حشيمه

القدّيسة تريز الطفل يسوع معلّمة الكنيسة

الأعمال الكاملة

نقلها عن الفرنسيّة ألبير أبونا، بيار ريشا، د. دعد قنّاب عائدة

قدّم لها الأب جان سليمان الكرمليّ

سلسلة «تراث الكرمل»، الرقم ٢٠، بيروت، ١٩٩٧، ١١٧٠ صفحة، تجليد فنّيّ

باشرت الرهبانيّة الكرمليّة، منذ أواخر الثمانينيّات ومطلع التسعينيّات، تصدر في بيروت سلسلة قيّمة من كتب أعلامها الروحيّين بعنوان «تراث الكرمل»، فكان أوّلها مؤلّف تريزا الأفيليّة الموسوم بكتاب السيرة، نقله إلى العربيّة أنطوان سعيد خاطر (طبعة ١، ١٩٨٦؛ طبعة ٢، ١٩٩١). ثمّ صدر للمؤلّفة نفسها كتاب المنازل نقله أيضًا وعن الإسبانيّة أنطوان خاطر (١٩٩١)، وتبعه في سنوات قليلة جدًّا عدد من المؤلّفات لا سيّما للقدّيس يوحنّا الصليب، نذكر منها: مع يوحنّا الصليب، مدخل إلى تعليمه الروحيّ مع مختارات، تأليف أنجلو ألباني وماسّيمو أسترو، ترجمة الأب إسطفان طعمه (الرقم ١٠ في السلسلة، ١٩٩١ – وقد عرّفته المشرق في حينه، ١٩٩٢، ص ٥١٨–٥١٩)؛ يوحنّا الصليب: الأعمال الصغرى، نقلها عن الإسبانيّة أنطوان خاطر وأنطوان عيد ولوران قديح وشاهين ريشا، الرقم ١١، ١٩٩٢؛ يوحنّا الصليب: النشيد الروحيّ، نقله أ. خاطر، الرقم ١٢، ١٩٩٤؛ يوحنّا الصليب: الليل المظلم، ترجمة الأب إسطفان طعمه، الرقم ١٣، ١٩٩٥.

والى جانب سلسلة «تراث الكرمل» المذكورة، أطلق الكرمليّون سلسلة ثانية أسموها «بحوث في تراث الكرمل» فصدر أوّلها سنة ١٩٩١ بعنوان تريزا الأفيليّة. مقاربات في التصوّف، وهو خلاصة أعمال المؤتمر التريزيانيّ الأوّل المنعقد في لبنان يومَي ٢٦ و٢٧/ ١/ ١٩٩١؛ وكان الكتاب الثاني قصّة حياة تريز مارتان لمؤلّفه المطران غي غوشيه وترجمة الأب يوسف قوشاقجي، ١٩٩٢. وعنوان الكتاب الثالث هو يوحنّا الصليب: متصوّف، شاعر ومعلّم الكنيسة (أعمال المؤتمر الكرمليّ الثاني، المنعقد في بيروت – نيسان ١٩٩٢)، وقد صدر في العام ١٩٩٣.

وهاتان السلسلتان تتميّزان بمستواهما الرفيع إن من جهة الترجمة أو من حيث المنهجيّة العلميّة.

وبالإضافة إلى ما سبق، أصدرت الرهبانيّة الكرمليّة سلاسل أخرى وكتبًا متفرّقة أقلّ تخصّصًا ولكنّها مفيدة لفئات القرّاء الذين تتوجّه إليهم، منها: الصلاة في الحياة لجان لافرانس، تعريب ألبير أبونا، طبعة ٢، بيروت، ١٩٩١؛ صلاة الكنيسة لمؤلّفته إديت شتاين، عرّبه الخوري حليم ريشا، بيروت ١٩٩٥؛ البلدان الفارغتان. رسالة تريز ليزيو، بقلم كونراد دي ميستر، نقله إلى العربيّة دعد قنّاب عائدة، بيروت، ١٩٩٧؛ تريز الطفل يسوع لمؤلّفته أنيس ريشوم، تعريب الأب ميشال حدّاد، بيروت، ١٩٩٦، (وهو مصوّر، للصغار).

وللكرمليّين في شبرا (مصر) إصدارات أيضًا تعرّف روحانيّة رهبانيّتهم وأعلامها، نذكر بعضها تعميمًا للفائدة: ابنة الكنيسة ومعلّمتها. حياة القدّيسة تريزا الأبليّة، ١٩٨٠؛ رهبنة الكرمل، ١٩٨٤؛ إرتقاء جبل الكرمل ليوحنّا الصليب، ١٩٩٠؛ حياة القدّيس يوحنّا الصليب، ١٩٩١؛ الوجه الطبيعيّ للقدّيسة تريز ليسوع الطفل، ١٩٩٧. وهذه الكتب، لا سيّما الثالث والأخير منها ذات قيمة كبيرة، وإن كانت لا توازي الكتب الصادرة عن بيروت إخراجًا.

وإنّنا إذ أفضنا في الكلام على مؤلّفات الكرمليّين التي ذكرناها، فلكي نبرز أهمّيّة الدور الذي يضطلع به هؤلاء الرهبان الأفاضل على صعيد المنشورات الروحيّة، ولكي نمهّد لمؤلّف أخير جاء، في نظرنا، حجرَ الغلق في البناء السابق وإكليلًا له، وهو طبعة أعمال تريز الطفل يسوع الكاملة.

لقد صادف العام ١٩٩٧ مرور مائة سنة على وفاة القدّيسة تريز، وفي نهاية هذا العام بالذات أعلنها البابا يوحنّا بولس الثاني معلّمة الكنيسة الجامعة، اعترافًا منه بما قدّمته تلك الراهبة المتواضعة من تعليم أصيل يبرز حقائق الإيمان بحكمة وعمق متميّزَين. فكانت الفرصة سانحة لنشر مجموع مؤلّفات تريز نشرًا علميًّا في ترجمة متقنة. ذلك بأنّ القارئ العربيّ العادي لم يكن يعرف حتّى اليوم إلّا سيرة القدّيسة الذاتيّة التي نُقِلَت إلى لغتنا مرّة أولى سنة ١٩٢٦ بقلم الخوري يوسف عوّاد، ثمّ توالت الترجمات وكان آخرها بقلم المطران إلياس نجمه في العام ١٩٩٣. كما أنّ رسائل تريز نُقِلَت إلى العربيّة منذ أمد غير بعيد، على يد الأبوَين سمعان نصر وفكتور نبعه سنة ١٩٩٢. أمّا الطبعة الحاليّة فتشمل، بالإضافة إلى السيرة والرسائل، المسرحيّات التي ألّفتها الراهبة القدّيسة، وهي ثمان (ص ٢٤٩-٤٢٢)، والقصائد التي تربو على الخمسين (ص ٤٢٣-٦١٠)، والصلوات (ص ٩٥٣-٩٧٦)، والمحاورات الأخيرة (ص ٩٧٧-١١٥٣).

لا بدّ من أن نثني كلّ الثناء على جودة العمل بمجمله، من ترجمة ومقدّمات وحواشٍ وتعليقات وإخراج. إلّا أنّنا نطرح في الختام سؤالًا: لِمَ لَمْ توحَّد ترجمة الأسماء الرهبانيّة المركّبة؟ فقد نقل اسم Thérèse de l'Enfant - Jésus إلى العربيّة بصيغة «تريز الطفل يسوع» وهو الصحيح والمستساغ. أمّا في باب الرسائل، فعُرِّبت الأسماء على نحو ثقيل جدًّا وغير دقيق: Agnès de Jésus صارت «أنيس ليسوع»؛ Marie du Sacré-Cœur صارت «ماري للقلب الأقدس»، إلخ. إنّ استعمال «اللام» غير موفّق، والأفضل أن تستعمل صيغة

المضاف إليه من دون زيادة أو نقصان: ماري القلب الأقدس، أنيس يسوع، ماري الملائكة...

أ. ك. حشيمه

١ - ناسك كفيفان

تأليف جوزف إليان

سلسلة «الشهود»، الرقم ٥٣، المنشورات البولسيّة،

جونيه - بيروت، ١٩٩٧، ١٣٦ صفحة

٢ - الطالب القدّيس

٣ - القدّيس بطرس

٤ - زهرة الشباب

تأليف الأب إميل الحاج البولسيّ،

سلسلة «الشهود»، الأرقام ٥٤، ٥٥، ٥٦، المنشورات البولسيّة،

جونيه - بيروت، ١٩٩٧، ١٥٢ و١٧٢ و٢٧٦ صفحة

تابع منشورات الآباء البولسيّين تزويدنا تُحَفَ سلسلة «الشهود». فهذه الكتيّبات الصغيرة حجمًا، الكبيرة قدرًا والجميلة مظهرًا، تأسر القلوب والنفوس بما تقدّمه من موضوعات مقتبسة من واقع البشر. وهل أبلغ من السِّيَر لوصف ما يهمّ الإنسان من شؤون وشجون؟ والتراجم الأربع التي تُعْرَض الآن كفيلة، بتنوّعها واختلاف أصحابها، بأن تُظهر نماذج متكاملة لأناس سموا، كلٌّ بأسلوبه ومواهبه، إلى تحقيق الهدف الذي من أجله وُجدنا جميعًا. فناسك كفيفان، الأخ إسطفان نعمه، راهب من بلادنا وأبناء جيلنا عاش حياة الزاهدين العاملين الصامتين؛ والطالب القدّيس هو دُومينيكو سافيو الذي أكمل في خمسة عشر عامًا شوطه في سُبُل القداسة عائشًا في كنف القدّيس الكبير دون بوسكو حياةً كلّها طاعة للرؤساء والقانون، في المحبّة الأخويّة والسلوك الحسن والبسمة الهادئة، إلى همّة تستنهض الرفاق بغيرة لا تني؛ والقدّيس بطرس، هامة الرسل رفاق المسيح الأوائل، هو واحد منّا، بعظمته وضعفه البشريّ، يذكّرنا بأنّ كلّ إنسان مدعوّ ليكون صخرةً ترتكز عليها الجماعة فلا تزعزعها جحافل الشرّ؛ و«زهرة الشباب» القدّيس جان بركمانس الراهب اليسوعيّ المتوفّى ولمّا يتجاوز الثانية والعشرين من عمره بعد أن رقي سلّم القداسة بحياةٍ عاديّة تألّقت بتتميم الواجبات اليوميّة على أكمل وجه في التواضع والمحبّة.

والكتيّبات الأربعة أُنشئت بأسلوب جذّاب نثرًا بلغة تُنعش الفكر إلى جانب الروح.

أ. ك. حشيمه

ملخّص التعليم المسيحيّ. أسئلة وأجوبة

نقله عن الإيطاليّة الأب أغسطينوس شدياق الكرمليّ

توزيع رهبانيّة الكرمليّين في لبنان، الحازمية، ٩٦ صفحة

حين صدر تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة المسيحيّ في العام ١٩٩٢، عمد كثير من الكتّاب إلى تناول مضمون هذا التعليم بطرق كثيرة وأساليب مختلفة، محاولين من خلالها استخلاص العتيدة واختصارها. ومنها طريقة «الأسئلة والأجوبة». فارتأى الأب أغسطينوس شدياق الكرمليّ أن ينقل كتيّبًا وُضع بالإيطاليّة واتّبع هذه الطريقة، راجيًا أن يستحسن القارئ العربيّ الطبعة المختصرة هذه لـ «تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة المسيحيّ»، ريثما يتيسّر له أن يقرأه كاملًا بالعربيّة.

ينتهي الكتاب، إلى جانب الفهرس العامّ المألوف، بفهرس خاصّ بأهمّ الموضوعات، مع ذكر أرقام الأسئلة التي ترد فيها.

إنّ طريقة «الأسئلة والأجوبة» في التعليم المسيحيّ لها حسناتها كما لها حدودها، إلّا أنّنا نحترم رأي الذين ما زالوا يحبّذونها في أيّامنا، ونتمنّى لهم أن يفيدوا منها، وكتيّب الأب شدياق كفيل بمساعدتهم.

أ. صبحي حمويّ

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءَين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA, ou par chèque.

une spiritualité de l'union à Dieu est sous-jacente pour ces hommes d'action que sont les ignatiens, qui découvrent la volonté de Dieu non seulement dans la prière, mais aussi dans la vie en général et dans le service en particulier. De ces deux composantes naît *l'humilité amoureuse*, qui consiste à se reconnaître créature venant de Dieu et retournant à Dieu, dans une humilité empreinte d'amour. De cela naît une hymne *à la joie et à l'allégresse*, caractéristique de l'anthropologie ignatienne 85

Problématique de la réunification du Siège patriarcal grec d'Antioche, par le P. Victor Chelhot, S.J.

Le projet de réunification des deux branches du Patriarcat grec d'Antioche, en conflit depuis 1724, remonte à Vatican II et au Décret sur l'Oecuménisme. Il s'est concrétisé en 1974 par l'échange de visites synodales des délégués respectifs des deux Synodes. Ce projet refit surface en diverses circonstances, en particulier à la suite de la rencontre à Balamand, en 1993, de la Commission mixte internationale du dialogue entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe dont les conclusions mirent fin à l'Uniatisme et parlèrent d'Eglises soeurs à propos des Eglises catholiques et des Eglises orthodoxes. En 1995, Mgr. E. Zoghby, évêque grec catholique, fit une profession de foi unioniste dont la substance a été reprise par le Communiqué synodal grec cath. en juillet 1996. En octobre de la même année, le Communiqué synodal grec orth., tout en accueillant fraternellement cette initiative, souligna les points qui auraient besoin d'une plus ample étude et rappela que l'Unité antiochienne est inséparable de l'Unité entre l'Orthodoxie et l'Eglise catholique. Enfin, en juin 1997, l'Eglise grec. cath. reçoit du Saint Siège des éclaircissements sur ce projet.......... 105

L'initiation apostolique ou la persévérance héroïque dans les valeurs, par Samir el-Khoury.

D'allure pédagogique, le récit de la «pêche miraculeuse» relaté par St Luc (5/1-11) se présente comme une leçon inaugurale à caractère initiatique. De quoi Jésus voulait-il instruire ses disciples dans ce récit? En fonction de quelle vertu orthopraxique a-t-il recruté ceux qui seront les apôtres de la Bonne Nouvelle?

La lecture sacrale de ce récit souligne le principe de la totale soumission à Dieu qui a, pour le monde, un mandat de gouvernement intégral. Elle prolonge la logique de la religion et celle de l'autoritarisme qu'elle sacralise sur les plans

«Al-Machriq» et les questions pédagogiques au temps du Père Louis Cheïkho, par Georges F. Salloum.

L'éducation a toujours constitué un ministère privilégié des Jésuites. Dans la ligne de cette vocation, la revue *Al-Machriq*, par la plume de plusieurs confrères du P. L. Cheïkho, a consacré de nombreux articles traitant notamment de l'impact de l'éducation sur la vie sociale, des écoles laïques, des méthodes pédagogiques modernes, de la différence entre les internats et les externats, du rôle de la femme dans l'éducation, et même de l'importance à accorder à la langue arabe pour une réelle inculturation de la jeunesse orientale dans son milieu. En tout cela, les auteurs se sont voulus fidèles à leur célèbre *Ratio Studiorum*, et s'ils se montrés parfois polémistes rigides dans leurs affirmations, ils ne prônaient en fait qu'une exigence constructive inspirée de la spiritualité ignatienne qui s'appuie sur l'expérience vécue, la réflexion rigoureuse, l'action constructive et un sain discernement, le tout dans la collaboration avec la famille.. 63

Les études sur la langue arabe dans la revue «Al-Machriq» (1898-1927), par Hiba Chébaro Sinno.

Dès la parution d'*Al-Machriq* (1898) et tout au long de la vie de son initiateur le P. Louis Cheïkho (mort en 1927), la revue a accordé à la langue arabe une place de choix. Cet article passe en revue les axes majeurs selon lesquels s'est développée la recherche en ce domaine durant la période indiquée: la phonétique, la morphologie, la syntaxe et la lexicologie arabes; l'emprunt linguistique, le dialectal, l'écriture; les biographies de grammairiens, la publication de manuscrits; la critique linguistique... Toutefois, la défense et l'illustration de la langue arabe dans *Al-Machriq* n'étaient pas de nature à éclipser une réelle prise en considération, sur ses pages, des problèmes que posaient à cette langue l'évolution des sociétés arabes de l'époque.. 73

Composantes de l'anthropologie ignatienne, par le P. Fadel Sidarous, S.J.

Dans un précédent article, publié dans *al-Machriq* en 1991, l'A. dégageait les principaux éléments du «secret de la pédagogie des Jésuites». Dans cet essai, plus religieux, il dégage les trois principales composantes de «l'anthropologie ignatienne». L'homme ignatien (laïc ou religieux) est une personne habitée du *désir de Dieu*: toute une pédagogie spirituelle du «désir» se dégage. Il vise aussi *l'union de sa volonté à celle de Dieu*: toute

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante douzième année
1998

DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH